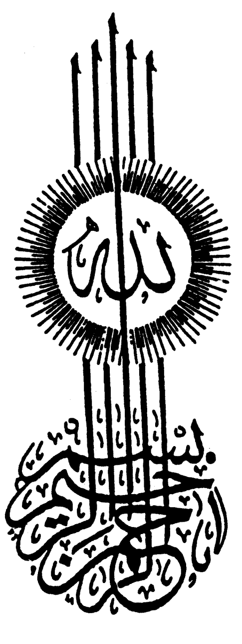


الدكتور رحيل محمد غرايبة

عمان - الأردن: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م



الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وقل رب زدني علماً



ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

(العلق : ١ـ ٥)

وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا
وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

(النحل : ٧٨)

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن - هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ فاكس ٩٦٢-٦-٤٦١١٤٢٠

Web site: www.iiit.org - E-mail: iiitj@index.com.jo

دار المنار للنشر والتوزيع

ص.ب٩٢٦٣٣١ عمان ١١١٩٠ الأردن - هاتف ٥٦٦١٠٣٢ فاكس ٥٦٠٤٣٠٥

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٠/٨/٢٣٨٨)

رقم التصنيف: ٣٢٣٫٥

المؤلف ومن هو في حكمه: رحيل محمد محمود غرايبة

عنوان المصنف: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية

الواصفات: الحقوق المدنية السياسية

* تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

فهرس المحتويات

البيان	الصفحة

تصدير

منذ أن تبنى المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروع إسلامية المعرفة، في بعديه، النظري والتطبيعي، وهو يوالي استنبات الأفكار والاجتهادات الرامية إلى تأصيل القيم والمفاهيم وردها إلى مصادرها الإسلامية في شتى مجالات المعرفة الاجتماعية.

إن جمع جزئيات القضايا المطروحة في إطار كلي لتشكيل منظور متميز لها، يعد خطوة على طريق بناء النظرية الإسلامية في المجال المطروق. وهذا ما سعى إليه مؤلف كتاب الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، إذ أنه استخلص مساحة مشتركة من تقاطع دائرتي العلوم السياسية وحقوق الإنسان، وراح يستدعي من مصادر الشريعة الإسلامية جذور هذه الحقوق وتلك الحريات وأصولها، مستعيناً بثروة تراثية ممتدة على مساحات الفقه والتاريخ وعلم الكلام ومستحضراً إنتاج فقهاء القانون الدستوري المعاصر لينتهي من ذلك كله إلى تصور كلي، يصفه في مقدمته قائلاً: توجد نظرية إسلامية متكاملة، تحدد موقف الشريعة الإسلامية من جميع الحقوق والحريات السياسية وتفاصيلها، بالإضافة إلى تشريع الضمانات التي تستطيع حفظ الحريات وصيانة الحقوق بشكل عملي تطبيقي.

وسواء لقي تصوره قبولاً لدى المعنيين بهذا المجال أم خالفوه فيه أو في جانب منه، فإن اجتهاده يعد خطوة على طريق التراكم المعرفي المستمر، ولبنة في البناء الذي يتطلع المعهد إلى تشييده في الساحتين السياسية والدستورية على السواء.

ولئن كان المعهد قد اهتم -عبر سلاسل منشوراته- ببلورة منهج التعامل مع مصادر الشريعة الإسلامية، من كتاب كريم وسنة نبوية صحيحة، ومنهج للتعامل مع تراث المسلمين وتراث غيرهم، فإنه قد أولى المحاولات التطبيقية في شتى المجالات اهتماماً مماثلاً، ذلك أن الاختبار العملي لمناهج البحث المطروحة، إنما تتيحه الدراسات التطبيقية المتخصصة، والتي يمثل هذا الكتاب واحداً منها في أحد المجالات الحيويةالتي تشغل حيزاً من اهتمام العقل المسلم المعاصر.

والمعهد يسعده أن يضم هذا العمل إلى قائمة إنجازاته في هذا المجال، سواء ما كان منها كتباً نشرت، أو ندوات عقدت، أو فرقاً للبحث عكفت على النظر والاجتهاد والدراسة، لتسهم هذه الجهود مجتمعة في دفع مسيرة الأسلمة المعرفية خطوة إلى الأمام.

نسأل الله أن يثيب المؤلف خيراً على جهده واجتهاده، وأن ينفع ببحثه الباحثين، والحمد لله رب العالمين.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مقدمة

كان الاهتمام بموضوع تحرير الإنسان واحترام إرادته وحفظ كرامته وعدم الانتقاص من حقوقه واضحاً أشد الوضوح في دعوة الإسلام منذ فجرها، وتقرر ذلك بقواعد وأصول قطعية باقية إلى يوم القيامة، لم تتعرض إلى النسخ ولا الإبدال، قال تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي**﴾[1]. وكانت صرخة عمر بن الخطاب المدوية تعبر عن خط دستوري أصيل في مجال حقوق الإنسان وحرياته عندما قال: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، وكان شعار الجهاد الواضح يعبر عن هذا المقصد، الذي ترجمه "ربعي بن عامر" أحد مقاتلي جيش الفتح الإسلامي في بلاد فارس بكلمات مختصرة رداً على سؤال "رستم" قائد جيش الفرس عن سبب مجيء العرب، فقال: "جئنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"، فكان الجهاد من أجل رفع القيود وعوامل الإكراه التي تحول بين الناس واختيار ما يريدون.

والناس مفطورون على الاجتماع، ولا يستطيعون العيش إلا مجتمعين بسبب عجز الفرد عن تحصيل مستلزمات عيشه لوحده، وهذا الاجتماع يتطلب إيجاد سلطة تنظم شؤونهم، وتحفظ حقوقهم، وتمنع الاعتداء، وتقيم الحدود، مما يؤدي إلى وجود فريقين حاكم ومحكوم وآمر ومطيع، وهذا

(١) البقرة، آية (٢٥٦).

يقتضي تنظيم العلاقة بينهما، ليعرف كل فريق حقوقه وواجباته، وهذا هو موضوع الحقوق والحريات السياسية الذي يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة وبشكل مستمر لمعالجة ما يتعلق بهذا الجانب من مسائل متجددة.

ويمكن توضيح أهم مبررات هذا البحث بما يلي:

- خطورة موضوع الحقوق والحريات السياسية، وعظم أثره في حياة المواطن وعلاقته مع السلطة السياسية الحاكمة، وما ينتج عن ذلك من آثار متعددة في جميع مجالات الحياة وأصعدتها: الأمنية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها. فقد أصبح موضوع حقوق المواطن وحرياته وخاصة السياسية منها معياراً على تقدم الدستور وتطوره وصلاحيته للاستمرار وقدرته على مسايرة الظروف المتجددة وتلبية الحاجات الإنسانية المتغيرة، بالإضافة إلى دوره الفاعل في إيجاد الاستقرار السياسي في الدول وأنظمة الحكم.
- أصبح موضوع حق الأمة في إسناد السلطة الحاكمة ودورها في اختيار من يمثلها في تدبير أمورها وتسيير شؤونها من أكثر مطالب الشعوب إلحاحاً، فأصبح هذا الموضوع في العصر الحديث عنواناً لثورات الشعوب ونضالها في سبيل التحرر من حكم الاستبداد وتسلط الفرد، ووضع حد للقرصنة وأسلوب قطاع الطرق في اغتصاب السلطة وقهر الشعوب وإنهاء التنافس على مقاعد الحكم وما ينتج عنه من اقتتال داخلي ونزاعات دموية، كل هذا يستدعي حسم هذا الأمر من ناحية دستورية شرعية مؤصلة، تحظى بالاتفاق العام.
- كما أن موضوع الأحزاب السياسية، وما يتعلق بها من حقوق التجمع والتجمهر وحريات التعبير والرأي أصبح أحد ركائز الحكم السياسي المعاصر، وسمة بارزة من سمات الحياة السياسية المعاصرة، وأصبحت

الأحزاب تشكل ضمانة قوية لحفظ حقوق المواطنين وحرياتهم بالإضافة إلى كونها إطاراً عملياً متطوراً لتنظيم الجهود وتجميع الطاقات في سبيل تحقيق الأهداف الجمعية العامة.

ورافق الأحزاب ظهور المعارضة السياسية التي تعبر عن دور الرقابة الشعبية المنظمة على أصحاب السلطة والنفوذ من أجل التنافس على تحسين العمل وتطوير الوسائل بما يحقق القدر الأكبر من المصالح المعتبرة.

وكل ذلك يحتاج إلى توضيح حكم الشريعة الإسلامية بهذه الأنماط السياسية، وهل يتسع النظام السياسي الإسلامي لهذه التجارب الحديثة؟ وما مدى شرعية المعارضة في نظام الحكم الإسلامي؟

- قلة الكتابات والمؤلفات العلمية والدراسات المتخصصة التي توضح نظرية الإسلام العامة في هذا الشأن، مما يعسر معه إلقاء نظرة عامة شاملة على مسألة الحقوق السياسية، وهذا يستدعي بذل جهود مستمرة ودائبة من أجل صياغة نظرية إسلامية معاصرة وترتكز على أصول الشريعة وقواعدها العامة وتكون صالحة للتطبيق في كل وقت وفي كل ظرف.

ويمكن تلخيص مشكلة البحث بما يلي:

هل هناك نظرية إسلامية متكاملة تعالج موضوع الحقوق والحريات السياسية من خلال رؤية فقهية أصيلة تراعي روح العصر وتطوره في هذا الجانب؟

وهل هناك ضمانات عملية قادرة على حفظ الحقوق والحريات السياسية وصيانتها بكفاءة، بحيث لا تصبح هذه الحقوق وهذه الحريات مجرد شعارات نظرية مثالية؟

إن هذا البحث يهدف إلى تجلية نظرية الإسلام في هذا الشأن وتوضيحها من أجل المساهمة في تنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة، وتوضح ما يترتب على كل منهما من حقوق وواجبات شرعية متبادلة، من خلال المسائل التالية :

أ- الطريقة الشرعية المعتمدة في إسناد السلطة، ودور الأمة في هذا المجال، وحقها في اختيار الحاكم ومحاسبته.

ب- دور المواطن في المشاركة في الحكم وإدارة الدولة من خلال ممارسة حق الترشيح والانتخاب والشورى وإبداء الرأي.

ت- موضوع تشكيل الأحزاب السياسية في دولة الإسلام، ودورها في النظام السياسي الإسلامي، وتوضيح الضوابط والقيود الشرعية الواردة على عملها ونشاطها. بالإضافة إلى توضيح دور المعارضة السياسية المرتبط بوجود الأحزاب من الناحية الدستورية الشرعية.

ث- حقوق المرأة السياسية في الشريعة الإسلامية، ودورها في المشاركة في كل الشؤون السياسية وتولي المناصب العليا، وحقها من الترشيح والانتخاب والشورى ومحاسبة المسؤول وتقويمه.

ج- حقوق المواطن غير المسلم السياسية في دولة الإسلام، والحكم الشرعي في مشاركته في الترشيح والانتخاب والشورى وإدارة الدولة ومحاسبة المسؤول.

ح- توضيح الضمانات العامة التي تحفظ حقوق المواطنين وحرياتهم السياسية ضمن قواعد الشريعة ومقاصدها العامة.

منهجية البحث :

يمكن وصف المنهج الذي اتبع في هذا البحث بأنه يدخل تحت عموم ما يسمى بالمنهج التاريخي القائم على التوثيق والاستقراء، المصحوب والتحليل والاستنتاج، المدعوم بالأدلة الصحيحة، وذلك عبر الخطوات التالية :

- استقصاء جزئيات الموضوع وتفاصيله في المصادر الأصيلة، والبدء بالقرآن والحديث من كتب الصحاح والسنن الموثوقة والكتب الفقهية المعتمدة للمذاهب المشهورة، وكتب التاريخ والسير. وتم الاعتماد على كتب علماء الكلام عندما بحثوا مسألة الإمامة وما أثير حولها من خلاف.

- الوقوف على حقيقة المصطلحات في هذا الموضوع من حيث اللغة والاصطلاح الشرعي والقانوني، وتحليل مضمونها للاتفاق على جوهرها والمقصود بها.

- دراسة ما كتبه فقهاء القانون الدستوري والكتاب السياسيون في هذا الموضوع من أجل المقارنة، والاستعانة في تحديد مضامين التجارب المحدثة في مجال الحقوق والحريات السياسية.

- الاطلاع على إسهامات المحدثين في هذا المجال، والاستفادة من اجتهاداتهم ومناقشتها في ضوء الرجوع إلى المصادر الأصلية واعتمادها على الأدلة، والاستفادة منها بالإشارة إلى المراجع القديمة.

- مناقشة الآراء المختلفة في المسائل الاجتهادية في موضوعنا، والوقوف على أدلة كل فريق ومناقشتها، ومن ثم محاولة الترجيح بينها للوصول إلى الرأي الذي يكون أكثر تمشيا مع الأدلة من حيث قوة الاستدلال، وأكثر مراعاة لظروف العصر ومسائله.

- الاعتماد على الأصول القطعية والقواعد العامة والتي هي محل اتفاق في الترجيح عند نشوء تعارض ظاهري في أذهان الذين بحثوا المسائل المتعلقة بموضوعنا، ومحاولة تأويل النصوص المعارضة بما يتفق والقاعدة الكلية، على طريقة الإمام الشاطبي.

- الاعتماد على أصل المصلحة في توثيق المسائل المحدثة والتي يفتقر فيها إلى النصوص والآثار الواضحة وتخلو منها أقوال الفقهاء.
- الاستفادة من التجارب السياسية الحديثة في إتمام معالم النظرية الإسلامية المعاصرة في معالجة القضايا المستجدة، وإذا ما وافقت الشريعة وحققت مقاصدها دون مصادمة أو تعارض، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

الجهود السابقة في الموضوع:

هناك عدد من المؤلفات والدراسات الثمينة في هذا الموضوع والتي يشهد فيها لمؤلفيها حسن الإعداد وعمق الجهد، والتي كان لها دور بارز في تجلية بعض معالم نظرية الإسلام في مجال الحقوق والحريات السياسية، ويمكن الإشارة إلى بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر:

* كتاب الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي للدكتور منير البياتي، والذي ركز من خلاله على الناحية الدستورية والقانونية في مسألة تعيين الخليفة ومحاسبته ومراقبته وعزله، وقد أوضح أن دولة الإسلام دولة قانون منذ أول يوم.
* كتاب الشورى وأثرها في الديمقراطية للدكتور عبد الحميد الأنصاري، والذي حاول من خلاله إبراز بعض معالم نظرية الإسلام السياسية من خلال الشورى ومجالاتها.
* كتاب الشورى بين النظرية والتطبيق للدكتور قحطان الدوري، والتي برز فيها الجهد العملي وأصالة التوثيق، وبين من خلالها بعض الحقوق

السياسية خاصة فيما يتعلق بالترشيح ، وبحث مسألة ترشيح الفرد نفسه وقاسها على مسألة طلب القضاء عند الفقهاء ، وبحث مسألة الانتخاب وشروط الناخب وقاسها على عقد الوكالة أو على شروط الشاهد من ناحية أخرى .

* دراسة في مناهج الإسلام السياسي للدكتور سعيد أبو جيب ، وكانت دراسة واسعة غنية بحث فيها جملة من حقوق المواطن السياسية .

* بحث منشور في حولية كلية الشريعة والدراسات الإنسانية في جامعة قطر حول حقوق المرأة السياسية في الإسلام للدكتور عبد الحميد الأنصاري ، والذي فصّل فيه في هذا الموضوع تفصيلاً جيداً .

* كتاب حقوق المرأة السياسية في الإسلام للدكتور عبد الحميد الشواربي ، وقد وضح فيه آراء الفقهاء في المسألة مستعينا برأي أساتذه عبد الحميد متولي .

* بحث منشور في موسوعة الشورى في الإسلام من إعداد المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية -مؤسسة آل البيت بعنوان "اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى" للدكتور محمد الزحيلي ، والذي فصل في هذه المسألة بشكل جيد .

* وهناك جهود أخرى ثمينة جداً وعميقة تستحق التقدير ، ويعترف لهم بالفضل في السبق إلى تجلية جوانب متخصصة في هذا الموضوع ، وخاصة كتاب حرية الرأي في الميدان السياسي للدكتور أحمد جلال حماد .

ولقد جعلت هذا البحث في بابين رئيسيين يسبقهما باب تمهيدي .

الباب التمهيدي :

وبحثت فيه معنى الحق والحرية والفرق بينهما ، وعلاقة الحق بالواجب ، وكذلك موضوع الجنسية والموطن وعلاقتهما بالحقوق السياسية .

الباب الأول :

بعنوان الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون .

وفيه ستة فصول :

- حق الترشيح
- حق الانتخاب
- تشكيل الأحزاب وحق المعارضة
- حق الشورى
- حرية الرأي
- حق مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه وعزله

الباب الثاني :

بعنوان ضمانات الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة وفيه الفصول التالية :

- الضمانة الاعتقادية
- الضمانة الدستورية والمشروعية
- الضمانة القضائية
- الفصل بين السلطات
- الرأي العام

والخاتمة أجملت فيها أهم نتائج البحث باختصار .

ولقد أسهبت قليلاً في تجلية الحقوق التي لم تجد العناية من الكتاب والفقهاء مثل حق الترشيح ليكون أساساً ومرجعاً لبقية الحقوق من حيث تأصيل بعض الشروط. ومن ثم حق الانتخاب، الذي كان حظه وافراً أيضاً في البحث لما له من أهمية وأثر في إسناد السلطة السياسية، ثم ركزت على موضوع الأحزاب السياسية وتشكيلها، أما في موضوع الشورى فكان فيها التركيز على دور الأغلبية وأثرها في إلزام الحاكم. وربما تكون بقية الحقوق قد أسهب فيها الكتّاب بنصيب أوفر، فلم أحاول فيها الإطالة.

وقد بذلت جهدي وما لدي من وسع طاقة من أجل إخراج هذا البحث ليحقق ما وضع له من أهداف، وأعترف أنه عرضة للنقص والخطأ والزلل، وهو بحاجة إلى النقد والتوجيه، ولكني اجتهدت في تقليل الخطأ مستفيداً من توجيهات أستاذي المشرف الدكتور محمود السرطاوي الذي غمرني بفضله وجهده وعمله وتواضعه، وهو يستحق مني عظيم الشكر والتقدير والامتنان.

وأخص بشكري أساتذتي الأفاضل الذين كان لهم الأثر الواضح في تخريج الدفعة الأولى من طلبة الدكتوراة في هذه الكلية، وهم: الأستاذ مصطفى الزرقاء، والأستاذ الدكتور فتحي الدريني الذي وقع على عاتقه الحمل الأكبر في تدريس مواد برنامج الدكتوراة، والدكتور محمد الزحيلي كذلك، ولكل الأساتذة الأفاضل أعضاء هيئة التدريس في قسم الفقه وأصوله كل الشكر وعظيم الاحترام. وأخص منهم من تتلمذت على أيديهم في مرحلة البكالوريوس والماجستير والدكتوراة أيضاً الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين، والدكتور علي الصوا.

وأقدم شكري وعظيم امتناني لكل الذين أسهموا في إخراج هذا البحث على هذه الصورة، سواء في إسداء الملاحظات، أو المساعدة في المعلومات والمراجع، أو في الطباعة والتوثيق والإخراج.

وأسال الله العظيم أن يجعلنا من عباده الصالحين وجنده العاملين وأن يمنحنا القوة على شكره وذكر منته وفضله وتسبيحه أناء الليل وأطراف النهار، وأن يكرمنا بالتفقه في الدين والعلم بالتأويل، وأن يلهمنا السداد في القول، والصواب في العمل، وحسن النية وجميل المقصد، إنه سميع عليم.

الباب التمهيدي

الفصل الأول

معنى الحق والحرية

المبحث الأول: معنى الحق

المطلب الأول: الحق في اللغة:

الحق نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق، وحق الأمر يحق حقاً: صار حقاً وثبت. قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، قال تعالى: ﴿حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾[1]: أي وجبت وثبتت.

حقّه وحققه: صدقه.

والحق: من أسماء الله تعالى. وقيل من صفاته. وهو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلاهيته.

حقيقة الأمر: يقين شأنه، وحقيقة الإيمان: خالص الإيمان ومحضه وكنهه.

والحق: صدق الحديث، واليقين بعد الشك[2].

جاء في التعريفات للجرجاني: الحق في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، ويستعمل في الصدق والصواب أيضاً. والحقيقة: هو الشيء الثابت قطعاً ويقيناً، وهو اسم للشيء المستقر في محله[3].

---

(١) الزمر، آية (٧١).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٦٨٠، مادة حقق.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص١١٢.

المطلب الثاني: الحق بمعناه الاصطلاحي القانوني:

هناك عدة اتجاهات مختلفة في تعريف الحق عند أهل القانون، وكانت هذه المسألة من أكثر المسائل جدلاً، (ولا أريد استقصاء الخلاف) وسأكتفي بعرض مختصر لأهم هذه الاتجاهات.

الاتجاه الشخصي (نظرية الإرادة):

يعرّف هذا الاتجاه "الحق" من خلال النظر إلى صاحبه، يقول شافيني "Shavigny" : "الحق قدرة أو سلطة إرادية"[1].

فهو نطاق تسود فيه إرادة مستقلة عن أي إرادة أخرى، يحددها القانون ويتصل هذا الاتجاه، بهذا التعريف، اتصالاً وثيقاً بالمذهب الفردي، وما يتفرع عنه من مبدأ سلطان الإرادة، تلك الإرادة التي تملك إنشاء الحقوق كما تملك تغييرها أو إنهاءها.

الاتجاه الموضوعي (نظرية المصلحة):

ذهب هذا الاتجاه إلى تعريف الحق بالنظر إلى موضوعه والغرض منه، فقد عرف "إيرينج" (Ihering) الألماني الحق بأنه: مصلحة يحميها القانون[2] فالحقوق عبارة عن وسيلة لضمان مصالح الحياة والعون على حاجاتها وتحقيق أهدافها. وهذه المصالح بنظرهم تمثل جوهر الحق، سواءً كانت هذه المصالح مادية أو معنوية، فضلاً عن عنصر آخر مهم وهو الحماية القانونية، الذي يصبغ الشرعية على هذه المصلحة، ويسهّل الطريق إلى تحقيقها واحترامها، عن طريق ما يسمى (بالدعوى)، وينسب إلى (إيرينج) فضل التمييز بين وجود الحق واستعمال الحق.

---

(١) محمد شكري سرور، النظرية العامة للحق، ص١٦. حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ص٤١١. عبد الناصر العطار، مدخل لدراسة القانون، ص٣٥٩. عبد المنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٠.

(٢) حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ص٤١٣. عبدالحي حجازي، الحق، ج٢، ص٨٢.

الاتجاه المختلط : (الجمع بين نظرية الإرادة ونظرية المصلحة)

يجمع هذا الاتجاه بين عنصري المصلحة والإرادة. فيعرفه العالم سالي بأنه : "سلطة موضوعية في خدمة مصالح ذات طابع اجتماعي تمارسها إرادة مستقلة"[1].

ويعرفه آخرون : بأنه قدرة إرادية يعترف بها القانون ويحميها، ونجد محلها في مال أو مصلحة[2]، وسمي بالمختلط، لأنه حاول الجمع بين المذهبين السابقين.

يؤخذ على هذه التعاريف ما يلي :

أولاً: إن تعريف الحق **بالقدرة** لا يميز بين الحق وصاحب الحق، وكذلك نحن نعلم أن بعض الحقوق تثبت لعديمي القدرة والإرادة (كالمجنون والصغير والغائب)[3]. وقد يثبت الحق لصاحبه قسراً عنه، كثبوت حق الإرث للوارث من مورثه، وكالسلطة الأبوية[4].

ثانياً: أما تعريف الحق **بالمصلحة** فيؤخذ عليه أن المصلحة غاية الحق وهدفه وليس جوهر الحق، ومن غير الدقيق تعريف الشيء بغايته وهدفه. وقد يمارس شخص الانتفاع بشيء، ولكن لا يؤدي إلى ثبوت حق مثل انتفاع الغاصب والسارق بالمغصوب والمسروق[5].

ثالثاً: أما من يعرف الحق **بالرابطة**، كما ورد عن بعض العلماء : الحق رابطة قانونية[6].

---

(١) حسن كيرة، المدخل إلى القانون ص٤١٦ . عبدالمنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٤ .

(٢) عبدالمنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٤ .

(٣) شكري سرور، النظرية العامة للحق، ص٣٣ . عبدالحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، ج٢ ، ص٧٢ .

(٤) فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص٥٥ .

(٥) شكري، سرور، المرجع السابق، ص٣٤ . حسن كيرة، انظر المدخل إلى القانون، ص٤١٤ . عبدالحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، ج٢ ، ص٨٦ .

(٦) حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ص٤١٧ .

فيقال : إن هناك حقوقاً لا تتمثل بوجود رابطة بين شخصين أو بين شخص وشيء، مثل حق الإنسان في الحياة، وحقه في سلامة جسمه[1] ومن هنا، فإن الرابطة لا تكفي لتفسير جميع الحقوق.

رابعاً: كما أن هناك فرقاً بين الحق ووسيلة حمايته، ولا ربط بينهما مثل الدعوى[2].

خامساً: يتجه على المذهب المختلط في تعريفه الذي جمع بين الإرادة والمصلحة ما اتجه على المذهبين السابقين من مآخذ.

الاتجاه الحديث:

يرى الذين ينتقدون الاتجاهات السابقة في تعريف الحق، أنها في جملتها لم تعتمد على جوهر الحق وقوامه، بل اتخذت من أمور أخرى خارجة عن ماهية الحق موضوعاً لحديثها، مثل صاحب الحق، أو هدف الحق وغايته، ويرى هؤلاء أن جوهر الحق هو الاستئثار بما يمثله من قيم[3].

ومن هنا كان المذهب الحديث في تعريف الحق، حيث حاول الفقيه البلجيكي "جان دابان" أن يتجنب تعريف الحق بالإرادة أو المصلحة أو أن يجمع بينهما، فعرف الحق بأنه: "استئثار بقيمة معينة، يمنحه القانون لشخص، ويحميه"[4].

وعرفه آخرون: "بأنه مركز قانوني يخول من ينفرد به أن يستأثر بمصلحة ما"[5].

---

(١) شكري سرور، النظرية العامة للحق، ص٣٥.

(٢) شكري، سرور، المرجع السابق، ص٣٥.

(٣) شكري، سرور، النظرية العامة للحق، ص٢٢. شمس الدين الوكيل، دروس في القانون، ص١٦٥.

(٤) فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص٥٧.

(٥) شكري سرور، النظرية العامة للحق، ص٣٨.

ومن هنا فإن هذا التعريف يرتكز على عنصرين :

١ . **عنصر الاستئثار :** ويقصد به اختصاص شخص على سبيل الانفراد، إما بشيء أو قيمة معينة وبعضهم أطلق عليه عنصر الانتماء[١] .

وليس الحق إذن مجرد استفادة أو انتفاع، بل هو تملك واختصاص واستئثار يثبت للشخص على سبيل التخصيص والانفراد.

٢ . **عنصر التسلط :** التسلط نتيجة ملازمة للاستئثار، فما دام الشيء مملوكاً لصاحب الحق لزم من ذلك الاعتراف بنوع من التسلط عليه، وهناك فرق بين التسلط والاستعمال، لأن الاستعمال قد يكون من غير صاحب الحق. أما التسلط فهو : حرية التصرف في الشيء، وهذه السلطة قد تكون بالاستعمال أو ترك الاستعمال. أو بنقله إلى غيره بترتيب قانوني[٢] .

فالسمة المميزة للحق هي مكنة التصرف في الشيء على نحو يقتضي السيطرة والتسلط، دون الإخلال بالقيود القانونية، ودون إلحاق الضرر بغيره.

المطلب الثالث: تعريف الحق عند الفقهاء المسلمين:

لم يُعْن الفقهاء بتعريف الحق بمعناه العام في الشرع الإسلامي، لأنهم رأوا أنه من الوضوح، بحيث لا يحتاج إلى تعريف.

كما أن استعمالات الفقهاء تشير إلى أنهم لم يحصروا معنى الحق في مفهوم واحد، بل في عدة معانٍ يقتضيها الإطلاق اللغوي ولقد نقل بعض

---

(١) عبدالمنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٥ . شمس الدين الوكيل ، دروس في القانون، ص ٦٦ . عبد الحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، ج٢ ، ص٩٦ .

(٢) عبدالمنعم البدراوي المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٦ . عبد الحي حجازي، المدخل للعلوم القانونية، ج٢ ، ص٩٦ .

الفقهاء شيئاً من التعاريف التي تشير إلى معنى الحق من خلال تعريفهم لحق الملك مثل:

- ما جاء في فتح القدير: الملك: قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف. ويقول ابن نجيم: ينبغي إضافة "إلا لمانع" كالمحجور عليه فإنه مالك ولا قدرة له[1].
- ما ورد في الحاوي القدسي حيث يعرف الملك بأنه الاختصاص الحاجز وأنه حكم الاستيلاء[2].

وهنا نلحظ التشابه بين تعريف فقهاء المسلمين القدامى وتعريف فقهاء القانون في وصف الحق بالقدرة على التصرف.

- أما التعريف الذي ورد في الحاوي القدسي لحق الملك، فهو أسبق من التعريف الحديث للحق، ووصفه بأنه اختصاص حاجز، والذي عبر عنه فقهاء القانون بجوهر الحق وهو الاستئثار، والذي يجب أن يكون مرتكز التعريف.

ومن هنا استطاع بعض الفقهاء المعاصرين الوصول إلى تعريف الحق بمعناه العام. فيقول الأستاذ مصطفى الزرقاء:

"الحق هو اختصاص حاجز يقرر به الشرع سلطةً أو تكليفاً "[3]، ويحلل الأستاذ الزرقاء تعريفه بعدة نقاط:

١. الاختصاص علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي كاستحقاق الدَّيْن في الذمة، والذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية كممارسة الولي ولايته، وكلاهما حق لشخص، يجب أن يتناوله التعريف.

---

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، س٣٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٦. فتحي الدريني، والحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص١٨٦.

(٣) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام - نظرية الالتزام العامة، ج٣، ص٩-١٠.

٢ . هذه العلاقة لكي تكون حقاً، يجب أن تختص بشخص معين أو بفئة، إذ لا معنى للحق إلا عندما يتصور فيه ميزة ممنوحة لصاحبه وممنوعة عن غيره، فالثمن يختص به البائع، وممارسة الولاية يختص بها الولي.

وبذلك تخرج العلاقة التي لا اختصاص فيها، وإنما هي من قبيل الإباحات العامة كالاصطياد والاحتطاب من البراري. والتنقل في أجزاء الوطن فلا تعتبر حقاً بالمعنى المراد هنا، وإنما هي رخصة.

٣ . إنما اشترط إقرار الشرع لهذا الاختصاص وما ينشأ عنه من سلطة أو تكليف، لأن نظرة الشرع هي أساس الاعتبار.

٤ . وقيل سلطةً أو تكليفاً، لأن الحق تارة يتضمن سلطة، وتارة تكليفاً.

- والسلطةُ نوعان: سلطة على شخص، وسلطة على شيء معين.

فالسلطة على شخص كحق الولاية على النفس، إذ يخول الولي أن يمارس سلطة على القاصر تأديباً وتعليماً وتزويجاً وغير ذلك.

- والسلطة على شيء معين كحق الملكية، فإنها سلطة للإنسان على ذات الشيء.

- أما التكليف فهو دائماً عهدةٌ على إنسان، وهو إما عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله، وإما عهدة مالية كوفاء الدَّيْن.

٥ . إن هذا التعريف يشمل جميع أنواع الحقوق المدنية، ويشمل حقوق الله تعالى وجميع الحقوق الأدبية، ويتناول حقوق الولاية العامة، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

---

(١) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي، ج ٣، ص١٠ وما بعدها.

أقسام الحقوق في الفقه الإسلامي:

هناك تقسيمات عدة للحق، وهي تختلف باختلاف الجهة التي ينظر من خلالها:

- فيقسم الحق من حيث محله إلى: حق متقرر وحق مجرد[1].

١. **الحق المتقرر:** وهو القائم بمحل يدركه الحس، وهو بدوره ينقسم إلى: حق مالي، وحق غير مالي.

أ- الحق المالي: وهو ما يتعلق بالمال، كملكية الأعيان أو الديون أو المنافع، والحق المالي ينقسم إلى نوعين: حق شخصي وحق عيني[2].

- الحق الشخصي: وهو مطلب يقره الشرع لشخص على آخر ويتمثل هذا الحق إما بالقيام بفعل ذي قيمة لمصلحة صاحب الحق، وإما بالامتناع عن فعل منافٍ لمصلحته.

- الحق العيني: وهو ما يعبر عن العلاقة القائمة بين شخص وشيء مادي معين بذاته، بحيث يكون الشخص ذا مصلحة اختصاصية تخوله سلطة مباشرة على عين مالية معينة.

ب- الحق غير المالي: وهو ما لا يتعلق بالمال، وإنما يتعلق بشيء معنوي مثل حق الولي في التصرف على الصغير. وحق الابن في انتسابه إلى أبيه، وحق الحياة وحق المساواة.

٢. **الحق المجرد:** وهو ما لم يقم بمحل ولم يتقرر في ذات، ومن أمثلة هذا النوع: حق التعاقد وحق العمل، والحقوق السياسية[3].

---

(١) جمال الدين عطية، انظر هذه التقسيمات في بحث «حقوق الإنسان في الإسلام» منشور في حولية كلية الشريعة -جامعة قطر، ع٥، ١٩٨٧م، ص١١٢.

(٢) مصطفى الزرقاء، نظرية الالتزامات العامة، ص١٥ وما بعدها. تقسيم الحق المالي.

(٣) جمال الدين عطية، حولية كلية الشريعة، جامعة قطر، ع٥، ١٩٨٧، بحث حقوق الإنسان في الإسلام، ص١١٢.

أما السنهوري، فقد ذكر الحقوق المجردة في حقوق الارتفاق كالشرب والمجرى والمسيل والمرور والتعلي والجوار[1].

ويقسم الحق باعتبار من له الحق إلى أربعة أنواع:

حق خالص لله، وحق خالص للعبد، وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب، وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب.

وما يجتمع فيه الحقان ينظر إلى الجهة الغالبة، فإما أن يلحق بحق الله أو بحق العبد، ولكن الشاطبي وبعض علماء الأصول يقررون بأن كل حكم شرعي ليس بخال من حق الله تعالى وهو جهة التعبد، كما أن كل حكم شرعي فيه حق العباد إما آجلاً أو عاجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد[2].

على كل حال يمكن النظر إلى أن هناك نوعين من الحقوق: حق الله وحق العباد، باعتبار الجهة الغالبة.

١ . **حق الله:** وهو أمره ونهيه وكل ما ليس للعبد إسقاطه، كما هو عند القرافي[3].

ويشمل هذا الحق، بنظر العلماء، ما يلي:

أولاً: ما قصد به أولاً التقرب إلى الله سبحانه، وإقامة دينه كالعبادات والواجبات، والحدود والكفارات.

ثانياً: ما قصد به حماية المجتمع، وما يترتب عليه من مصلحة عامة، وهذا ما عبر عنه الشاطبي بمبدأ التعاون[4].

---

(١) عبدالرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج١، ص٣٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١٧- ٣١٨.

(٣) جمال الدين عطية، حولية كلية الشريعة - جامعة قطر، ص١١٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ص٢٥٧ وما بعدها.

ثالثاً: ما قصد به حماية الضعفاء الذين لا يقدرون على حماية حقوقهم وصيانتها[١].

٢. **حق العبد:** وهو ما عبر عنه القرافي بقوله: "وحق العبد مصالحه، وكل ما للعبد إسقاطه"[٢]. وهو ما يترتب عليه مصلحة خاصة لفرد أو بضعة أفراد، ويسمى بالحق الفردي أو الحق الخاص.

مثل حق الفرد في ملكه، وحقه في عمله، ويتميز حق الله عن حق العبد بما يلي:

١. لا يجوز إسقاطه بعفو أو صلح أو إبراء.
٢. للمسلمين جميعاً وخاصة أولياء أمور المسلمين المطالبة به والدفاع عنه.
٣. يفوض استبقاء العقوبة العامة للإمام.
٤. لا يجري الإرث في الحقوق العامة.
٥. حقوق الله مبنية على المسامحة[٣].

---

(١) القرافي، الفروق، ج١، ص١٤٠-١٤١.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٤٠. التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج٢، ص١٥١.

(٣) جمال عطية، حولية كلية الشريعة -جامعة قطر. المرجع السابق، ص١٢٠. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق، ج١، ص٤٦.

المبحث الثاني: معنى الحرية ومضمونها

هناك مشكلة كبيرة في تحديد معنى الحرية، لأن الاختلاف في تحديد مضمونها واسع جداً وقديم كذلك، وتكثر المدارس والاتجاهات في تناول هذا الموضوع، فنجد مدرسة الإرادة ومدرسة العقل، والمدرسة الواقعية والمدرسة العاطفية، والنظرية التقليدية والنظرية التقدمية، وهناك المذهب الفردي والمذهب الاجتماعي[1]، إلى غير ذلك، ويبدو أن خوض غمار هذه المعركة يحتاج إلى مساحة وجهد لا يتسع له هذا المشروع، ومن هنا فإننا سوف نكتفي بعرض بعض التعريفات المختصرة التي تفي بالغرض.

المطلب الأول: الحرية في اللغة:

جاء في لسان العرب أصلها حر يحر إذا صار حراً، والاسم حرية، وحرّره: أعتقه.

وتحرير الولد: أن يفرده لطاعة الله، عز وجل، وخدمة المسجد. قال تعالى على لسان امرأة عمران: ﴿إني نذرت لك ما في بطني محرَّراً فتقبَّل مني﴾[2].

والحرّ من الناس: أخيارهم وأفاضلهم، وأحرار العرب: أشرافهم.

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٢٤. أحمد جلال حماد، حرية الرأي، ص٢٥. آدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص١٣٢.

(٢) آل عمران، آية ٣٥.

والحرّ: الفعل الحسن. والحرة من النساء: الكريمة. وسحابة حرّة: بكر، كثيرة المطر[١].

المطلب الثاني: الحرية في الفقه القانوني:

الحرية بمعناها الفلسفي العام تعني حالة الكائن الذي لا يكون خاضعاً لأي عامل من عوامل الجبر. بل يكون عاملاً حسب رغبته ووفقاً لطبيعته.[٢]

يعرف لوك "Loke" الحرية بأنها: "الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين"[٣].

ويعرفها روسو "Rousseau" بأنها: "عبارة عن طاعة الإرادة العامة"[٤].

أما لاسكي "Laski" فيوضح معنى الحرية قائلاً: "التحرر من القيود التي تنكر على المواطن حقه في النشاط والتقدم"[٥].

أما إعلان حقوق الإنسان الصادر في عام ١٧٨٩ فقد جاء فيه تعريف الحرية بأنها: "حق الفرد في أن يفعل ما لا يضر بالآخرين"[٦].

ويعرف طعيمة الجرف الحرية بأنها: "تأكيد كيان الفرد تجاه سلطة الجماعة"[٧]. ويرى زكريا إبراهيم أن الحرية هي: "الملكية الخاصة التي تميز الإنسان من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن إرادة خارجية"[٨].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٦٠٣ مادة «حرر».

(٢) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص١٣٢.

(٣) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٢٥ .حسن صعب، علم السياسة، ص٣٢٦.

(٤) كشاكش، المصدر نفسه، ص٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص٢٧.

(٦) عبدالحميد متولي، الحريات العامة، ص٩. نعيم عطية، النظرية العامة للحقوق الفردية ص٢٢٢.

(٧) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، ص٤٧٠.

(٨) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص١٨.

المطلب الثالث: الحرية في الفقه الإسلامي:

ذهب بعض الكتاب المعاصرين الذين بحثوا معنى الحرية في الإسلام إلى ربطها بمعنى الإباحة والجواز، والتي يفهم منها عدم قسر الإنسان على الفعل والترك[1]، ومنحه كامل حريته في دائرة واسعة من الأفعال، يطلق عليها في الفقه الإسلامي دائرة العفو.

وقبل مناقشة هذا الاتجاه، يحسن بنا أن نقف على حقيقة الإباحة والجواز عند الأصوليين، وعرض آرائهم باختصار في المسألة:

عرَّف الغزالي الجواز بقوله: "الجواز هو التخيير بين الفعل والترك بتسوية الشرع"[2].

يقول الإمام الشاطبي: " إن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم"[3].

ويعرف الشوكاني المباح بقوله: "ما لا يمدح على فعله ولا على تركه، وقد يطلق عليه ما لا ضرر على فاعله"[4].

أما الرازي: "ما أُعلم فاعله أو دل على أنه لا ضرر في فعله وتركه، ولا نفع في الآخرة"[5].

نستطيع أن نستنتج من التعريفات السابقة أن المباح هو ما توافرت فيه الأمور التالية:

١. التسوية بين الفعل والترك بحسب خطاب الشارع.

٢. لا يترتب ضرر على فعله أو تركه بالنسبة للمكلَّفين.

---

(١) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص٩١. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص٣١٠، انظر حولية كلية الشريعة، قطر، ع٥ / ١٩٨٧، ص١٤٣.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٧٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٠٩.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٦.

(٥) الرازي، المحصول، ج١، ص١٢٨.

٣. لا يترتب مدح أو ذم من الشارع على فعل المكلَّف أو تركه.

٤. لا نفع في الآخرة للمكلَّف على الفعل أو الترك.

إن هذا الاستنتاج السريع من المعنى الأصولي للإباحة كما ورد في تعريفات الأصوليين يقودنا إلى التريث في تأصيل معنى الحرية الشرعي في الفقه الإسلامي على أنه موضوع الإباحة والجواز، إذ إن الحريات تختلف وتتدرج في أهميتها من مجال إلى آخر.

إن الحرية ليست هي عين الفعل، بل هي المكنة المتوافرة للمكلَّف التي تسبق الفعل، بحيث تجعله قادراً على الفعل أو الترك بدرجة سواء، فهي وصف لإرادة المكلّف، عندما تكون خالية من القيد أو الإكراه، الذي يدفعه باتجاه الفعل أو عدم الفعل.

فالحرية بمفهومها المجرد والمطلق عن الإضافة تكون بأصل تشريعها كالمباح الذي يتم فيه التسوية بين الفعل والترك بالنسبة لطلب الشارع. ولكن الحرية إذا وصفت بوصف أو قيدت بقيد، ينتقل أصل تشريعها بحسب الوصف أو القيد، ويتضح ذلك من خلال الأمثلة التالية:

- حرية إقامة الشعائر، حيث تأخذ الحرية هنا حكم إقامة الشعائر من حيث فريضتها أو استحبابها.
- حرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تأخذ الحرية هنا حكم الأمر والنهي بحسب الظرف والواقعة، وما يترتب على القيام بالفعل من أجر ونفع.
- حرية الرأي، وتأخذ حكم الرأي وأهميته، وما يؤدي إليه الرأي والقول من مصلحة.

ويرتبط حكم ممارسة الحرية أيضاً بما يقترن معها في نفس المكلّف من مقاصد، عملاً بالحديث المشهور: «إنما الأعمال بالنيات»[1].

---

(١) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ج١، ص٩، حديث رقم (١).

وهذا الحديث أصل عام في كل أفعال المكلفين. وقد وضّح الشاطبي هذا المعنى في المباح أيضاً عندما قسمه إلى أربعة أقسام:

- أحدها: أن يكون خادماً لأمر مطلوب فعله.
- الثاني: أن يكون خادماً لأمر مطلوب تركه.
- الثالث: أن يكون خادماً لمخيّر فيه.
- الرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذلك[1].

ويأخذ المباح في كل قسم حكم ماهو وسيلة إليه، وعبارة الشاطبي: «وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير»[2]، وعلى ذلك يمكن تأصيل حكم الحرية على ما سبق.

الأصل في الأشياء الإباحة

تعتبر قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة» مهمة في تشريع الحريات التي لم يرد نص من كتاب أو سنة في حكمها وتعتبر أصلاً في موضوعنا، ويمكن توضيحها في أن المباح يقسم إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: ما ورد التخيير فيه بالنص، أو ورد النص بإباحته صراحة، أو نقل من دائرة الحظر إلى دائرة الإباحة بقرينة[3].
- القسم الثاني: ما ورد من الشارع بشأنه نفي الحرج أو الجناح أو الإثم أو التثريب على فعله أو تركه[4].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٤١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١١٤.

(٣) عبدالكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص٤٢. أبو زهرة، أصول الفقه، ص٤٧.

(٤) فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص٢٠٢. عبدالكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص٤٢.

- القسم الثالث: مالم يرد بشأنه خطاب من الشارع لا بالأمر ولا بالنهي ولا بالإباحة، وهنا وقع الاختلاف، وظهر عند الأصوليين عدة آراء يمكن تلخيصها بما يلي:

١. إن الأصل في الأشياء الإباحة.

٢. إن الأصل في الأشياء المنع والحظر.

٣. إن الأصل في الأشياء النافعة الإذن، وفي الأشياء الضارة المنع.

٤. إن الأصل في الأشياء التوقف[١].

ويمكن مناقشة هذه الآراء من الوجوه التالية:

الوجه الأول:

الرأي الثالث القائل بأن الأصل في الأشياء النافعة الإذن، وفي الأشياء الضارة الحظر، هو رأي الرازي[٢]، وهو لا يختلف عن الرأي الأول القائل إن الأصل في الأشياء هو الإباحة لأن المعنى المقصود هو في الأشياء النافعة، لأن ما فيه ضرر لم يقل أحد بحله، وتحكمه قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)[٣].

الوجه الثاني:

بالنسبة للرأي القائل إن الأصل في الأشياء التوقف، والذي ينسب للظاهرية، فلابد من مناقشته من جانبين:

- الأول: التوقف ليس حكماً، ولا بد من بيان الحكم اعتماداً على ما تيسر من أدلة أو من خلال الاجتهاد المبني على المصلحة إذا لم نجد الدليل، فضلاً عن أن التوقف لا يفيد شيئاً بعد انقطاع الوحي.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٨٤. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٦٦.

(٢) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٠٢.

(٣) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص٢٨٥، هذه القاعدة هي نص حديث نبوي كريم.

- الثاني: وضح ابن رجب هذه المسألة بأنه يجب التفريق بينها وبين مسألة الحكم قبل ورود الشرع. فقال: «واعلم أن هذه المسألة غير مسألة الأعيان قبل ورود الشرع هل هو الحظر أو الإباحة، أو لاحكم فيها؟ فإن تلك المسألة قبل ورود الشرع، فأما بعد وروده فقد دلت هذه النصوص وأشباهها على أن حكم الأصل زال، واستقر أن الأصل في الأشياء الإباحة بأدلة الشرع. وقد حكى بعضهم الإجماع على ذلك، وغلط من ساوى بين المسألتين وجعل حكمهما واحداً"[1]. وهذا يقودنا إلى تضعيف الرأي القائل بالتوقف، ويبقى عندنا رأيان لابد من ترجيح أحدهما، وهما: هل الأصل في الأشياء الإباحة أم الحظر؟.

الذين قالوا بالحظر استدلوا بعدة أدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾[2] يفهم من هذه الآية أن الله وحده يمتلك سلطة التحريم والتحليل، وهي ليست لأحد غيره، وبناء على ذلك فنحن لا نعلم الحلال من الحرام إلا ببيان منه سبحانه وتعالى[3].

٢. الحديث الصحيح: "إن الحلال بيِّن وإن الحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام»[4].

يدل هذا الحديث على أن الله فصّل الحلال، وفصّل الحرام، وما بين الحلال والحرام الأصل فيها أنها شبهات يجب أن يحذر المؤمنون الوقوع فيها، ولم يجعل الله الأصل فيها الإذن بل الحرمة.

---

(١) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص٢٦٨.

(٢) النحل آية ١١٦.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٨٥.

(٤) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٦٣، الحديث متفق عليه.

الذين قالوا: إن الأصل في الأشياء الإباحة، استدلوا بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرَّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾[١] . فالآية جعلت الأصل الإباحة، والتحريم هو الاستثناء، وهو مفصل واضح.

٢. قوله تعالى: ﴿وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه، وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾[٢] . إن الآية ذكرت تفصيل ما حرم، وما لم يذكر تحريمه فهو ليس بحرام، ولا يجوز تحريم مالا يحرمه الله عزوجل، وقد عنَّفهم الله على ترك الأكل مما ذكر اسم الله عليه معللاً بأنه قد بين لهم الحرام وهذا ليس منه. فدل على أن الأشياء على الإباحة، وإلا لما لحق اللوم بمن امتنع من الأكل مما لم ينص على حكمه بمجرد كونه لم ينص على تحريمه كما يقول ابن رجب[٣] .

٣. قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[٤] . يدل الحديث أن ما سكت الشارع عنه إنما هو رحمة من الله لعباده من غير نسيان، وجعلها عفواً فإن فعلوها فلا حرج عليهم، وإن تركوها فكذلك[٥] .

إن الآيات والأحاديث التي تؤيد هذه القاعدة كثيرة، يمكن الرجوع إليها في كتب الأصول، ومن خلال النظر في الأدلة نجد ضعف حجة الذين قالوا

---

(١) الأنعام، آية ١٤٥.

(٢) الأنعام، آية ١١٩.

(٣) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٢٦٨. الشوكاني. إرشاد الفحول، ص٢٨٥.

(٤) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص٢٦١. الطبراني والدار قطني، وقد حسنه الحافظ أبو بكر السمعاني.

(٥) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٢٧٠.

الأصل في الأشياء الحظر إذ إنّ الآية ﴿ **ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم . .** ﴾ تردُّ عليهم إذ إنّ القائلين بأصالة الإباحة لم يقولوا ذلك من جهة أنفسهم بل قالوا بالدليل .

وأما ما استدلوا به من الحديث : (إن الحلال بيّن . . .) يجاب بأن الشبهات المقصودة هي المؤدية للوقوع بالحرام ووسيلة إليه ، أو ما تجاذبها أمران ، الحل والحرمة ، فلا بدّ من إعمال قاعدة التعارض والترجيح[1] .

ومما سبق يترجح لدينا الرأي القائل : "إن الأصل في الأشياء الإباحة» ، لقوة الأدلة التي يستند إليها . وتكتسب هذه القاعدة أهمية بارزة في تشريع الأحكام المتعلقة بمسائل الحقوق والحريات بوجه عام ، والتي يقصد من تشريعها جلب المصالح ودرء المفاسد .

وإذا كان أصل الإباحة يصلح كأصل تشريعي للحرية بوجه عام ، فإننا نرى أن الحرية تكتسب حكمها الحقيقي وأهميتها التشريعية من خلال ما ينتج عنها من ممارسة وأفعال ، ومن خلال ما يقترن معها من نية المكلف ومقصده التي تصل إلى حكم الوجوب أو الندب أو التحريم أو الكراهة .

وبعد هذا البحث القصير يتجلى تعريف الحرية[2] على النحو التالي :

هي : «المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد ، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم ، واختيار ما يجلب المنفعة ويدرأ المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين» .

---

(١) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص٢٨٦ .

(٢) المحاولات لتعريف الحرية في الإسلام ، قليلة من الكتاب والباحثين في هذا الموضوع ، هناك تعريف للدكتور الدريني تم الاعتماد عليه ، الذي يقول فيه : «الحرية هي المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير» ، انظر خصائص التشريع الإسلامي ، للدريني ص٤٠٤ ، وهذا التعريف يقترب من تعريفه للإباحة عندما يقول : «هي إذن يقربه الشرع مكنة الانتفاع لا على وجه الاختصاص تحقيقاً لمصلحة معينة» الدريني ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، ص٢٠٦ وأعتقد أنه ينبغي التفريق بين الحرية والإباحة .

من خلال هذا التعريف نجد ما يلي :

- تمكين الفرد من القدرة على أداء واجباته ، مثل حرية التعبد وأداء الشعائر .
- تمكين الفرد من القدرة على استيفاء حقوقه وممارستها ، مثل حرية الزواج وحرية العمل .
- تمكين الفرد من القيام بكل ما يراه نافعاً ، دافعاً للضرر عنه وعن مجتمعه ، مثل حرية الرأي ، والتعبير ، وحرية الدعوة والتبليغ ، والحريات السياسية بوجه عام .
- حرية الاختيار من المباحات ، من الملبوسات والمطعومات .
- القيد العام على الحرية هو عدم إلحاق الضرر بغيره ، سواء كان الفرد أو المجتمع .

الحريات العامة طريق إلى تحقيق مقاصد الشريعة

إن الحريات التي أذن بها الشرع أو أقرها ، ولم يخالف العمل بها قواعد الشرع وأصوله ، تعتبر من مقاصد الشريعة ، لأن منعها يترتب عليه إيقاع العامة في المشقة والحرج[1] ، وقد يترتب على منعها الإخلال بالضرورات .

ومما يجب ملاحظته أن الإباحة تتجه إلى الجزئيات لا إلى الكليات ، ويتجه التخيير في الأشياء إلى أنواعها وأوقاتها وليس إلى أصولها وكلياتها ، فإذا كان تناول الطعام مباحا ، بمعنى أن للمكلَّف أن يختار من أنواع الطعام ما يشاء ويترك ما يشاء دون إثم أو ذم ، وله أن يتناول في وقت دون وقت ، فإن أصل الأكل مطلوب فعله من حيث الجملة لأن فيه حياة الإنسان ، وحفظ الحياة مطلوب من الإنسان على سبيل الضرورة والتكليف المفروض ، كما أن تناول المباحات أو تركها يجب أن لا يخل بأوامر الشريعة وأن لا يخالف ما هو مندوب في جملته ، حتى يبقى ضمن دائرة المباح والعفو .[2]

---

(١) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ،ص٢٠٣ .

(٢) عبدالكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، ص٤٣ . محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص٤٦ .

يقول الشاطبي : "وأما ما هو للعبد، فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار، فتخيير العبد فيما هو حقه على الجملة، ويكفيه من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات "[1].

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، شرح دراز في الهامش.

المبحث الثالث: الفرق بين الحق والحرية

لا يكاد يفرق كثير من فقهاء القانون بين الحق والحرية، وهم يستعملون هذين المصطلحين كمترادفين، ويمزجون بين الحق والحرية، وذهب البعض إلى أن الفرق بينهما ليس له أثر، ولا يترتب عليه نتيجة عملية، إذ إن كلا الأمرين الحق والحرية يجب حمايتهما وصيانتهما وعدم الاعتداء عليهما، فقد قال أحد الكتاب القانونيين معبراً عن هذا المعنى:

" الحقوق الفردية هي مترادفة بمدلولها مع الحريات العامة، إذ إنّ كل حرية من الحريات قد ظهرت في التاريخ بشكل الحق الذاتي الذي يتصل به، حسب نظرية القانون الطبيعي التي انحدرت عنها نظرية الحريات، وفي التحليل القانوني تبدو الحرية بمظهر الحق الذي يحتل المرتبة الأولى من حقوق الإنسان، باعتبار أن الإنسان لا يستطيع التمتع بحق وممارسة هذا الحق، إلا إذا كان حراً في اطمئنانه النفسي وأمانه الاجتماعي بأن له هذا الحق، وبأن في مقدوره أن يستغله إذا شاء، إذ إنّ في هذا الشعور بتملك الحق تكمن حقيقة الحريات العامة. مما يعني إذن أن الحريات لم تكن في النتيجة سوى حقوق ذاتية متصلة بشخصية الفرد "[1].

ويقول العيلي: " فالمناقشات حول الحق في استعماله الضيق وفي استعماله الموسع وحول استعمال حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وكونها حقوقاً بالمعنى الدقيق أو بالمعنى المجازي، وحول تسميتها حقوقاً أو رخصاً أو

(١) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص١٣٥.

إباحات، . . . تؤدي إلى أن اعتراض جمهرة فقهاء القانون على إضفاء اسم الحق على الحريات والحقوق العامة، إنما ينصرف إلى الخلط بينها وبين الحقوق القانونية التي تقوم على عناصر تفرقها عن فئات أخرى من الحقوق تقوم على قوانين أخلاقية أو قوانين طبيعية، وأن لفظ الحق باستعمالاته الموسعة يصدق على كلا الصنفين من الحقوق[1].

إن وجود الحقوق يقتضي توفر قدر من الحرية المدنية والسياسية، ومن هنا فإن الحرية هي السبب في انتشار نظام الحقوق، وكانت من ناحية الصياغة القانونية أصل الحقوق جميعها، فعقد الزواج الذي ينشىء حقوقاً وواجبات يبدأ بالحرية لدى الشخص في أن يتزوج أو لا يتزوج، وعقد البيع والشراء تمهد لإبرامه حرية لدى العاقدين في التعاقد أو عدمه.

ومن هنا فإن بعض الكتاب يعرف الحرية بـ: الحق في فعل كل ما لا يحرمه القانون، وهذه هي الحرية المدنية. ويمكن تعريف الحرية القانونية بأنها: إمكان اكتساب الحقوق[2].

وفي المقابل ذهب عدد من فقهاء القانون إلى التفريق الدقيق بين معنى الحق ومعنى الحرية، ونستطيع أن نختصر الفرق بينهما في النقاط التالية:

أولاً: إن جوهر فكرة الحق كما وضحنا قائمة على الاستئثار، والاستئثار يقع على محل محدد أو قابل للتحديد، وإذا لم يكن كذلك لم تنشأ فكرة الحق؛ ومن هنا فإن فكرة الحق تتعلق بمركز قانوني يتمتع بحدود معينة.

أما الحرية فلا تقوم على فكرة الاستئثار الفردي، فهي أوضاع عامة لا تتقيد بمسلك معين يجب اتباعه، مثل حرية العقيدة أو حرية الرأي أو حرية التنقل أو حرية التعاقد أو حرية الاجتماع[3].

---

(١) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص١٧٧.

(٢) عبدالحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، ج٢، ص١٣٥.

(٣) محمد رمضان أبوالسعود، الموجز في شرح مقدمة القانون المدني (النظرية العامة للحق) ص٣٥. شكري سرور، النظرية العامة للحق، ص٢٨.

ويتضح الفرق من خلال المثال التالي : فهناك حرية التملك وحق الملكية . حرية التملك تعني إتاحة المجال لأي شخص أن تكون له مشيئة التملك حسب رغبته ، ويجب عدم منعه من تنفيذ رغبته إذا شاء ، كما يجب عدم إجباره كذلك .

أما حق الملكية ، فيعني أنه مارس حرية التملك ، ونتج عن ذلك حيازته لملكية شيء معين ، فأصبح يمتلك اختصاصاً حاجزاً واستئثاراً به ، لا ينازعه في ذلك أحد .

ثانياً: إن الحق له صفة الخصوصية ، أما الحريات فلها صفة العمومية على وجه الإطلاق ، فالحقوق تفترض مراكز قانونية متفاوتة بين الأفراد ، فصاحب الحق يمتلك سلطات تخوله القيام بتصرفات في شيء محدد لا يمتلكها غيره .

بينما الحريات تفترض وجود الناس عامة في نفس المركز ، لا تفاوت يخول بعضهم التمتع ببعض السلطات دون الآخرين ، بل يتمتع كافة الناس بالحريات العامة على قدم المساواة . فالحرية مركز عام مشترك[١] .

ثالثاً: الحق يستند إلى نص قانوني محدد يخصص واقعة قانونية معينة ، أما الحرية فتستند إلى محض المبادئ العامة ، ولا تحتاج إلى نص قانوني محدد ، وهذه المبادئ العامة تكون في الغالب مشهورة معروفة لا تحتاج إلى قانون مرسوم .

فكل الناس يعرفون أنهم يملكون حرية التملك ، ولكن إذا أراد أحد تنفيذ هذه الرغبة في امتلاك عقار معين أو شراء سيارة ، فلا بد له من البحث عن النصوص القانونية التي يرسمها قانون ملكية العقارات أو السيارات والتقيد بشروط تلك العقود إلى غير ذلك . ولا يحتاج إلى نص لإباحة التملك[٢] .

---

(١) رمضان أبو السعود ، النظرية العامة للحق ، ص ٣٦ . شكري سرو ، النظرية العامة للحق ، ص٢٧ .

(٢) رمضان أبو السعود ، النظرية العامة للحق ، ص٣٦ .

الحرية تكون مقدَّمةً للحق وطريقاً مؤدية إليه، ومن هنا فقد قيل: الحرية مكنة للحصول على الحق بالمعنى الاصطلاحي. وقيل أيضاً إن الإباحات تولد حقاً قانونياً إذا اعتدي عليها.

ويضرب بعض الفقهاء مثالاً تطبيقياً لهذا المعنى بما يلي:

حق الإنسان أن يتملك هو مجرد رخصة أو حرية يحميها الشارع، ويستطيع الإنسان بمقتضاها أن يتملك، فإذا استخدمها بالفعل وتملك شيئاً محدداً فهذا حق الملك، فلو أراد أن يشتري داراً أعجبته، فله الحرية أن يشتريها أو لا يشتريها، فهذه رخصة. وبعد أن يصدر منه الإيجاب وقبل صدور القبول، يصبح في منزلة وسطى بين الرخصة والحق[1].

ويتضح من هذا أن الحق يمر بعدة مراتب، وفي كل مرحلة يصبح مختلفاً عنه في مرحلة أخرى من حيث الآثار القانونية المترتبة عليه ومن حيث السلطات الممنوحة لمالك الحق. وتصبح المشكلة مشكلة الاصطلاح المحدد المتفق عليه عند الفقهاء، والذين يعنون بالفروق الدقيقة يسمون هذه المراتب الحرية فالرخصة فالحق، وهي المرتبة العليا التي تتميز بقوة الحماية القانونية.

---

(١) هذه المنزلة الوسطى تسمى (بالحق المنشئ) في الفقه الألماني، وتعرف بـ "مكنة تعطى للشخص بسبب مركز قانوني خاص في أن يحدث أثرا قانونياً بمحض إرادته" ومن أمثلتها حق من وجه إليه الإيجاب في العقد، وحق المسترد أن يسترد الحصة المبيعة، وحق البائع وفاءً أن يسترد المبيع، وحق الشفيع في أن يأخذ بالشفعة. (السنهوري، مصادر الحق١، ص٥).

المبحث الرابع : العلاقة بين الحقوق والواجبات

العلاقة بين الحق والواجب علاقة وثيقة، فكل حق يقابله واجب، فحينما يقرر القانون أو الشريعة حقاً معيناً لشخص معين، لابد من تقرير واجبات تكفل الوفاء بهذا الحق على جهة مقابلة.

وقد اصطلح علماء الحقوق على تسمية هذا التكليف المقابل للحق التزاماً، وهم ينظرون إلى الحق والالتزام على أنهما شيء واحد، لأنهما طرفا رابطة واحدة، فهو حق إذا نظر إليه من ناحية الطالب، وهو التزام إذا نظر إليه من ناحية المكلَّف به[1].

ولكن هذه النظرة في ترادف الحق الشخصي والالتزام غير سديدة، ولا يجوز أن يجعل الحق الشخصي مرادفاً للالتزام، لأنهما في جهتين متقابلتين يجمع بينهما التناظر والتلازم.

فطبيعة الحق إيجابية تقوم على معنى الاستيفاء، وطبيعة الالتزام سلبية تقوم على معنى الإيفاء وتفريغ الذمة[2].

فكل علاقة شرعية بين شخصين يكون أحدهما مكلفاً تجاه الآخر القيام بعمل فيه مصلحة ذات قيمة للآخر، أو أن يمتنع عن عمل مناف لمصلحته. فإنه يعبر عنها في الاصطلاح الفقهي بأنها حق شخصي للمستفيد والتزام على الآخر المكلف بها[3].

---

(١) مصطفى الزرقاء، نظرية الالتزام العامة، ص٥٠. جمال الدين عطية، الواجبات في الإسلام، في حولية كلية الشريعة - جامعة قطر، ص١٤٢.

(٢) مصطفى الزرقاء، نظرية الالتزام العامة، ص٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

وهذا ينطبق أيضاً على العلائق التي تنشأ وتتولد من الأفعال، فمن يأتي فعلاً ضاراً بغيره سواءً في جسمه أو ماله أو شرفه؛ يترتب عليه التزام نحو المضرور بتعويض مالي عن الضرر الذي ألحقه به، كما ينشأ للمضرور حق عليه بذلك التعويض. كما ينطبق على العلائق التي ينشئُها القانون مباشرة، كالنفقة بين الأقارب. ومن هنا، فقد عرّف الأستاذ مصَطفى الزرقاء الالتزام بقوله: "الالتزام هو: كون الشخص مكلَّفاً شرعاً بعمل أو بامتناع عن عمل لمصلحة غيره"[1] أما الواجب فهو اصطلاح أصولي مختص بفعل المكلف الذي رتبه خطاب الشارع الكريم، ويعرّفه الأصوليون: «هو ما طلب الشارع فعله على وجه اللزوم. بحيث يذم تاركه ومع الذم العقاب، ويمدح فاعله، ومع المدح الثواب»[2].

ويقول الآمدي: «الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما»[3]. وقيل: «ما توعد بالعقاب على تركه»[4].

أقسام الواجب:

- يقسم الواجب من حيث توقيته إلى:

* واجب مؤقت مقيد بزمان معين، مثل صوم رمضان والحج وغيره.

* واجب غير مؤقت، لا يرتبط أداؤه بزمن معين، ولا إثم في تأخيره.

- ويقسم الواجب من حيث تعين المطلوب إلى:

* واجب معين يكون الأداء فيه محدداً واحداً.

* واجب مخير، يكون المطلوب فيه واحداً من اثنين أو ثلاثة. مثل خصال الكفارة.

---

(١) مصطفى الزرقاء، نظرية الالتزام العامة، ص ٨١.

(٢) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٨.

(٣) الآمدي، الأحكام، ج١، ص١٣.

(٤) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٦.

ومن الجدير بالاهتمام في موضوع علاقة الحق بالواجب أن الحق قد ينقلب واجباً، وقد يمتزج الحق بالواجب بنسبة مشتركة، ويلحظ ذلك في كلام الإمام الشاطبي في الموافقات:

" من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله، وما هو حق للعباد، وأن ما هو حق للعباد فيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد. . . ومن هنا فإن الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله مجرداً عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد. . . "[1].

وعلى ذلك فقد يكون الأمرُ الواحدُ حقاً للشخص وواجباً عليه في نفس الوقت، ومن أمثلة ذلك حق العمل للفرد؛ فللفرد حق على الجماعة أو الدولة أن تحفظ حقه في العمل، فلا تحرمه من هذا الحق ابتداء، ثم تصون هذا الحق وتحافظ عليه، والدرجة الأعلى من ذلك أن تُهيِّئ السبل، وتيسر للفرد طرق الحصول على هذا الحق بتيسير أدواته ورأس ماله.

وفي الوقت نفسه، لا يجوز للفرد أن يعيش عالةً على غيره، وهو صحيح الجسم، قادر على العمل والكسب. وتحرم عليه الصدقة إذا كان هذا حاله، وهذا ما عبر عنه الحديث: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي». وهو القوي المكتسب، فنلاحظ أن هذا الحق انقلب واجباً[2].

ومن الأمثلة الأخرى حق الشورى، فقد أوجب الله، عز وجل، الشورى على الحاكم وجعلها حقاً للأمة الإسلامية، وهو حق يعطى لأهل الرأي والمشورة، ولا يجوز لواحد من أهل الرأي والمشورة أن يتقاعس عن الإدلاء بمشورته ورأيه، إذا كان يظن أنه في مصلحة الأمة والجماعة.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢٤٧.

(٢) جمال الدين عطية، الواجبات في الإسلام، حولية كلية الشريعة - جامعة قطر، ص١٤٢.

إن مصدر تقرير الحق والحرية في الإسلام هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلَّفين، فالحق والحرية في نظر الشريعة الإسلامية تتضمن تكليفاً شرعياً. وإذا كان ذلك لا يتضح في معنى الحرية التي تعني تمكين الفرد من الاختيار بين الفعل والترك، فإن ذلك يتضح من فعل الإنسان الإيجابي أو السلبي الذي يقصد من خلاله تحقيق غاية مشروعة. ولا يتضمن الفعل أو الترك أي إخلال بمصلحة فردية أو جماعية. كما أن كل تصرفات الانسان المسلم يجب أن تعلو عن مجرد العبث، وتتجه بمجملها في تحقيق معنى وجود الإنسان ابتداءً من أجل تحقيق العبودية بمعناها الشامل، وكل ذلك يكون في محصلة إيجابية لتحقيق رسالة إعمار الكون والخلافة في الأرض، ونشر رسالة الخير ومحاربة الشر والظلم والطغيان. ولا يقتصر هذا المعنى على القيام بالواجبات المفروضة أو الانتهاء عن المحرمات والفواحش، بل يظهر جلياً في إتيان المتع الحلال واللهو البريء، والمباحات المطلقة، فقد ورد في الأثر أن الإنسان يؤجر في إتيانه شهوته.

ففي نظر كل الشرائع يتضح أن الإنسان يملك حق الحياة، ولا يجوز بأي حال الاعتداء على هذا الحق فضلاً عن حمايته وصيانته، ولكن في نظر الشريعة الإسلامية (حق الحياة) أو عصمة النفس الإنسانية هي حق وواجب معاً، وإذا كان من حق الإنسان أن يحيا، فمن واجبه أن يحيا كذلك، استناداً إلى عقيدة الابتلاء والاستخلاف في الأرض والقيام بأمانة التكليف، ومن هنا، فإن حياة الإنسان ليست ملكاً خالصاً للفرد، ويتفرع عن ذلك أنه لا يملك إسقاط هذا الحق، ويحرم عليه إتلاف نفسه أو عضو من أعضائه، إلا في بعض الاستثناءات التي تأتي في معنى الضرورة الشرعية[1].

---

(١) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص٢٤٣.

وهذا ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "لأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد"[1].

ثم يقول: "إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه، وفات، بسبب ذلك، نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه، فهناك يتمحض حق العبد. . . "[2]. وكذلك فإن الإنسان الذي يملك المال، وله الحق الكامل في الاستئثار به والتسلط عليه، فإن من الواجب عليه أن يحسن التصرف بهذا المال بأن ينفقه في الأوجه المشروعة، وليس له إتلافه بالهدر أو الإتلاف أو التبذير المحرم.

ويبدو هذا المعنى أكثر وضوحاً في موضوع الحقوق والحريات السياسية فإذا اعتبرنا الشورى حقاً للأمة، فهل يحمل صاحب هذا الحق معنى الاستئثار به؟ وهل يكون إبداء المشورة حقاً شخصياً محضاً للمستشار، إن شاء امتنع وإن شاء أعطى؟.

لكننا نعلم أن (المستشار مؤتمن)، وإذا كان المستشار يملك رأياً وهو يعتقد أن فيه مصلحة للأمة، فعليه بذل هذا الرأي والسعي به لأهل الأمر، ويلحقه الإثم، إن قصد عدم النصح لأئمة المسلمين وعامتهم. وهذا ينطبق على كافة الحقوق السياسية.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٧٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٧٦، ٣٧٧.

المبحث الخامس: تصنيف الحقوق والحريات العامة

هناك عدة تصنيفات لقوائم الحقوق والحريات العامة، وسنكتفي بعرض بعض النماذج من أجل توضيح موقع الحقوق السياسية.

الفقيه "لاسكي"[1] قسّم مضمون الحرية الفردية إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: الحرية الشخصية.

ثانياً: الحرية السياسية.

ثالثاً: الحرية الاقتصادية.

ويرى آخرون أن الحريات الديمقراطية يمكن إيجازها في ثلاثة أقسام:

الحريات الثقافية: وتشمل حرية الحديث والصحافة والعقيدة وحق التعليم والتعلم.

الحريات السياسية: وتعني حرية الشعب في انتخاب حكومته وسن القوانين ومناقشة الشؤون العامة.

الحريات الاقتصادية: وهي تشمل حق الملكية الخاصة، والنشاط الاقتصادي الخاص[2].

وقد عمد الدكتور ثروت بدوي إلى تقسيم أكثر شمولية، وقد رجع معظم كتاب القانون في العالم العربي إليه في هذا الموضوع، فقد جعلها قسمين رئيسين هما[3]:

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٦١.

(٢) المرجع السابق، ص٦١، وينسب هذا التقسيم الى العالم "كارل" Carl. L. Becker

(٣) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٧٢.

القسم الأول : الحقوق والحريات التقليدية ، ويندرج تحت هذا القسم :

أولاً : الحريات الشخصية وتشمل :

١ . حرية التنقل

٢ . حق الأمن

٣ . حرمة المسكن

٤ . حرية المراسلات

ثانياً : حرية الفكر ، وتشمل :

١ . حرية العقيدة .

٢ . حرية التعليم .

٣ . حرية الصحافة .

٤ . حرية المسرح والسينما والإذاعة .

٥ . حرية الرأي .

ثالثاً : حريات التجمع ، وتعني تلك الحريات التي لا يستطيع الأفراد ممارستها بشكل فردي ، وتقتضي المشاركة الجماعية ، مثل تشكيل الجمعيات وحرية الاجتماعات .

رابعاً : الحريات الاقتصادية وتشمل : حرية التملك وحرية التجارة والصناعة .

القسم الثاني : الحقوق الاجتماعية :

وتشمل : حق العمل ، وحق تكوين النقابات والانضمام إليها ، وحق الإنسان في الراحة والفراغ والإجازات ، وتحديد ساعات العمل .

ورسم عبدالناصر توفيق العطار هيكلاً مختصراً ، وضح فيه صورة أخرى شاملة ، ربما يكون لها فائدة في أخذ صورة موحدة مجملة[1] .

---

(١) عبدالناصر العطار ، مدخل لدراسة القانون ، ص٣٦٥ . محمود جمال الدين زكي ، مقدمة الدراسات القانونية ، ص ٢٦٤ . البدراوي ، النظرية العامة للحق ، ص٤٥١ . حسن كيرة ، المدخل إلى القانون٤٢٤ .

المبحث السادس: الحقوق السياسية

المطلب الأول: مدلول الحقوق السياسية وأهميتها:

يعرفها بعض القانونيين بأنها: «تلك الحقوق التي تثبت للفرد باعتباره مواطناً في دولة معينة، وتخول له المساهمة في حكم الدولة، كحق الترشيح للمجالس النيابية، وحق التصويت في الانتخابات العامة»[1]. وتمتاز الحقوق السياسية بأنها تقترب من معنى الواجب؛ لما يترتب على القيام بهذه الحقوق من مصالح وظيفية وجماعية مشتركة.

وقيل إن الحقوق السياسية: «هي تلك التي يقررها القانون لشخص، ليشارك في النظام السياسي للجماعة»[2].

ويعرفها البدراوي بقوله: «هي تلك الحقوق التي تثبت للشخص بصفته عضواً في جماعة سياسية، بقصد المشاركة في حكم هذه الجماعة»[3].

والحقوق السياسية مقصورة على أعضاء الجماعة المواطنين دون الأجانب لأن المواطنين هم الذين يحق لهم المشاركة في حكم الجماعة وتوجيه سياستها.

ووصف بعض الكتاب الحرية السياسية بقولهم: «مساهمة المواطن بالشؤون العامة، في تولية الحكام ومراقبة أعمالهم وفي تولية الحكم

---

(١) محمود جمال الدين زكي، دروس في مقدمة الدراسات القانونية، ص٢٦٥.

(٢) عبدالناصر العطار، مدخل لدراسة القانون، ص٣٦٦.

(٣) عبدالمنعم البدراوي، النظرية العامة للحق، ص٤٥١. حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ص٤٢٤. هشام القاسم، المدخل إلى علم القانون، ص٢٧٤. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام، ص٣٧٩.

والوظائف العامة، وتأسيس الجمعيات والأحزاب»[1]. وقد نص على هذا المعنى في شرعة حقوق الإنسان العالمية، المادة (٢١ : ١)[2].

١. لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

٢. لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

والحقوق السياسية تأتي موازية للحقوق الشخصية والحقوق الاجتماعية ضمن منظومة الحقوق العامة، وهي لا تقل أهمية عنها من حيث الأثر والمرتبة، وتأتي أهمية الحقوق السياسية من عدة وجوه:

الوجه الأول: الحقوق والحريات السياسية تأتي متعلقة بالمصلحة العامة التي تهم المواطنين جميعاً، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الشخصية من حيث المرتبة والأهمية، لأنها أخطر شأناً وأشمل أثراً.

الوجه الثاني: الحقوق والحريات السياسية تتعلق بأمر تدبير الجماعة والتي تسعى للدفاع عنها ضد أعدائها من الخارج، كما تسعى لحفظ الانسجام والتوافق داخلها. وهذا يعني أن ضياع الحقوق السياسية طريق إلى ضياع بقية الحقوق.

الوجه الثالث: إذا كانت الحقوق المتعلقة بحياة الإنسان وملكيته وشخصه وأسرته وعمله مهمة، فإن الحقوق المتعلقة بشؤونه المعنوية لا تقل أهمية عن سابقتها؛ فحرية الإنسان في التعبير عن نفسه وحريته في المشاركة في تقرير مصيره هي ثمرة الحريات وتتويج لها.

ولا معنى لحياة الإنسان إذا كان حبيس الكلمة والفكر، عديم الرأي والموقف.

---

(١) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، ج٢، ص٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٣.

الوجه الرابع : إن الحياة هي صدى الإبداع الإنساني والابتكار البشري، ولا تتوقف الحياة عن التطور والتغير في كل المجالات وعلى جميع الأصعدة، ولا يتم الإبداع ولا ينشأ الابتكار إلا في الحرية السياسية، وفي ظل تمتع الإنسان بحقوقه الكاملة.

والنظام السياسي يتحمل المسؤولية العظمى في إتاحة جو الحرية، وإطلاق الفكر من القيود والمحددات الضيقة، التي تعيق حركة الإنسان المنتجة.

الحقوق والحريات السياسية أحكام شرعية

نستطيع أن نستخلص من كل ما سبق، أن الحقوق والحريات السياسية هي من جملة الأحكام الشرعية، التي تثبت بإثبات الشارع وتقريره لها كبقية الحقوق.

فقد قال أبو زيد الدبوسي: "فالله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته، أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له أو عليه، فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأنه حمل حقوقه، وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة. والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، ولا يخلق الا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه"[1].

فقد وهب الله الإنسان حقوقه وحرياته من أجل قيامه بمهمته الكبرى ومسؤوليته العظمى؛ وهي مهمة الاستخلاف في الأرض المتمثلة بإعمار الكون ونشر رسالة الخير بين الخلائق وفق منهاج الله، واستغلال ناموس الكون وقوانين السماء، والبحث في ملكوت الله المليء بالأسرار التي تحتاج

---

(١) عبدالسلام العبادي، الملكية في الشريعة الاسلامية، الذي أثبت ذلك عن تقويم أصول الفقه - مخطوط، ص٨٠. انظر التلويح، ج ٣، ص١٥٢.

إلى تشغيل العقل وتدبير الطاقات والأخذ بالأسباب من أجل كشفها والاستفادة منها في تحقيق الرفاه الإنساني.

إن هذه الحقوق والحريات التي تتدرج في مراتب الحكم بحسب تحقيقها لمقاصد الشريعة، فقد تكون واجبة أو مندوبة أو مباحة. ومن المعروف في الشريعة أن المندوب ينقلب إلى واجب أحياناً، كما أن المباح قد يصبح مندوباً أو واجباً أيضاً بقدر ما يتحقق من مصالح وما يدفع من مفاسد.

يقول الشاطبي: "فإن المباح ضربان: أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي، والثاني أن لا يكون كذلك، فالأول قد يراعي من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله"[1].

وهناك وجه آخر ينظر من خلاله إلى هذه الحقوق والواجبات لمعرفة حكمها من حيث النظرة الجزئية أو الكلية.

يقول الشاطبي أيضاً: "إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل"[2].

وهكذا أيضاً ينطبق على ما حُكمه الإباحة، فيقول الشاطبي: "فيقال: إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية، يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل على جهة الندب، أو الوجوب، ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة، أو المنع، فهذه أربعة أقسام"[3].

المطلب الثاني: الأسس والقواعد التي ترتكز عليها الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية:

أولاً: مصدر الحقوق والحريات والواجبات في الإسلام هو الشرع نصاً أو دلالة، وأن الحق أو الحرية السياسية في الشريعة الإسلامية ليست منحة من

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٢٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٠.

أحد، وليست منحةً من الحاكم ولا من الدولة بل هي أحكام شرعية مقررة من الشارع الحكيم، فهي جزء من الدين، فلا يجوز الاعتداء عليها أو الانتقاص منها، لأنَ ذلك يؤدي إلى كسب الإثم واستحقاق العقوبة من الله[١].

كما أن هذه الصفة تعطي للحق أو للحرية مهابة ومكانة وقداسة، في نفوس عامة المسلمين، يجب أن تحظى بالاهتمام والرعاية والحماية والصيانة من مجموع الأمة ومن الحاكم ومن بيده سلطة الأمر والنهي والتنفيذ.

يقول الإمام الشاطبي: وأما حق العبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله أولاً ألا يجعل للعبد حقاً أصلاً "[٢].

ثانياً: إن الحق أو الحرية يخضع لرقابة الشرع وقيوده، بحيث يجب وضع الأنظمة التي تضبط ممارسة الحق والتمتع بالحرية سواء كان ذلك من قبل الفرد أو الجماعات، وتتمثل هذه القيود والضوابط الشرعية بمعيارين:

الأول: ممارسة الحق أو الحرية يجب أن تكون من أجل الغاية التي حددها الشارع من تشريع الحق أو الحرية ابتداءً. ولا يجوز لصاحب الحق أو الحرية من استعمالها لتحقيق هدف آخر أو غاية أخرى غير مقصودة من الشارع. وهذا ما يعبر عنه بضرورة موافقة قصد المكلّف لقصد الشارع في الفعل. ومناقضة قصد الشارع باطلة، كما يقول الشاطبي.

الثاني: أن لا ينشأ عن ممارسة الحق أو الحرية ضرر يلحق بالأفراد أو بالمصلحة العامة للأمة. ولا يؤدي استعمالهما إلى فتنة تؤذي الأمة أو تضعفها[٣].

ثالثاً: إن الحق أو الحرية في الإسلام جاء مشروعاً على أساس مزدوج من أجل تحقيق المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع في آن واحد معاً. وجاء

---

(١) سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٧٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١٦. فتحي الدريني، خصائص التشريع، ص٣٨٩.

(٣) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص٣٤٢ ومابعدها.

التشريع الإسلامي المعجز ليحمي المصلحتين معاً دون تعارض، ودون إلحاق الضرر في كل منهما[1].

فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، لا يعيش منفرداً، بالفطرة والتكوين الجبلي. فلا انفصال بين الحق الفردي والحق الاجتماعي، ولا تناقض بينهما أيضاً.

ويفهم هذا المعنى مما عبر عنه الشاطبي بقوله: "إن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما آجلاً وإما عاجلاً"[2].

وقوله: "من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله وما هو حق للعباد، وأن ما هو حق للعباد فيه حق الله، كما أن ما هو حق الله فهو راجع إلى العباد"[3].

ويقول أيضاً: "وأيضاً ففي العبادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع، لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير"[4]. فحق الجماعة أو حق المجتمع أو حق الغير يعبر عنه بحق الله.

رابعاً: إن الحقوق الفردية والحريات العامة في الإسلام بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة وأعلاها مرتبة مثل حق الحياة، وهي ضرورة، وبعضها من المقاصد الحاجية مثل الحريات السياسية، وهي أصول قطعية في الشرع لا يجوز إلغاؤها أو مصادرتها[5]. ومن هنا فإن مقاصد الشريعة الإسلامية بمستوياتها الثلاث هي التي تمثل الإطار العام لنظرية حقوق المواطن وحرياته السياسية في الإسلام[6].

---

(١) فتحي الدريني، خصائص التشريع، ص٢٧٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣١٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢٤٧.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٢٢.

(٥) الدريني، خصائص التشريع، ص٤٠٤.

(٦) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٤٢.

الفصل الثاني

الجنسية والمواطنة وأثرها في الحقوق السياسية

المبحث الأول: الجنسية

المطلب الأول: تعريف الجنسية:

الجنسية في اللغة : من الجنس، والجنس الضرب من كل شيء وهو من الناس ومن الطير، والجنس أعم من النوع. ومنه المجانسة والتجنيس، ويقال هذا يجانسه أي يشاكله، فالإبل جنس من البهائم العجم. والحيوان أجناس فالناس جنس والإبل جنس و. . . . ، ويقول الأصمعي : هذا مجانس لهذا إذا كان من شكله، هذا ليس بعربي صحيح، واعتبره المتكلمون توسع. . . [1].

ويجب التنويه أنه ليس هناك علاقة بين التعريف اللغوي والقانوني إذ لا علاقة بين الجنس والجنسية، فالجنسية مصطلح قانوني له دلالة قانونية وسياسية معروفة، سنبحثها بعد قليل.

ومن المعروف أيضاً أن مصطلح الجنسية يعتبر مصطلحاً معاصراً بهذا المعنى، إذ إن الجنسية نشأت في أواخر القرن الثامن عشر، بالرغم من أن

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٥١٤. محمد فريد وجدي، دائرة المعارف، ج٣، ص١٧٩.

دلالتها القانونية والسياسية قديمة قدم الدولة، فمنذ نشوء الدولة، كانت ترتكز على ركن الشعب، أحد أركانها الثلاثة، والعلاقة بين الشعب والسلطة هي ما يعبر عنها بالجنسية كما سنرى.

الجنسية في الاصطلاح:

يختلف فقهاء القانون اختلافاً كبيراً في تعريف الجنسية وتكييفها ولا نود الخوض في هذا الاختلاف، ونكتفي باختيار أحد التعاريف التي تعبر عن مضمون الجنسية، حسب قول أكثر الفقهاء.

الجنسية: هي رابطة سياسية وقانونية بين شخص ودولة تنتج عنها حقوق والتزامات معينة متبادلة[1].

يتضح من التعريف أن الجنسية هي ذلك الرباط بين الشخص والدولة والذي بمقتضاه تلتزم الدولة بحماية الشخص في مجال العلاقات الدولية، بينما يخضع الفرد لسلطان الدولة باعتباره أحد رعاياها، وبناءً على هذا الدور الذي تؤديه الجنسية، نجد أن أبرز صفاتها وسماتها قانونية وسياسية.

فهي تخضع لقانون محدد يبين طرق اكتسابها وفقدها، وآثارها من حقوق وواجبات متبادلة، ثم نجد أن لها أبعاداً سياسية في المجتمع الدولي، فلا يستطيع الفرد التعامل في الوسط الدولي إلا عن طريق تبعيته لدولة معترف بها سياسياً ودولياً، وهذا الاعتراف ينعكس بدوره على الشخص. أما في داخل الدولة نفسها، فالفرد لا يستطيع القيام بدوره السياسي، إلا إذا كان يتمتع بجنسيتها، كما أنه لا يحتل مركزاً قانونياً داخل الدولة إلا عن طريق حمل جنسيتها.

---

(١) هذا التعريف مشتق من عدة تعريفات متنوعة، فبعضهم اعتبرها رابطة سياسية بين فرد ودولته، وبعضهم اعتبرها رابطة قانونية، وبعضهم اعتبرها قانونية وسياسية وروحية، وهذا التعريف أقرب إلى تعريف ليربور. أحمد مسلم، القانون الدولي الخاص، ج١، ص٧٤. أحمد الجداوي، الوجيز في القانون الدولي الخاص، ص ١٥. محمد عبدالمنعم رياض، مبادىء القانون الدولي الخاص ص٢٣. نعوم سيوفي، الحقوق الدولية الخاصة، ص ١٠٩. ممدوح حافظ، القانون الدولي الخاص، ص٣١.

المطلب الثاني: آثار الجنسية

تكمن أهمية الجنسية بما يترتب عليها من آثار، وتتوزع هذه الآثار على طرفي الجنسية، وتتمثل في الحقوق والواجبات على كل طرف. وتتضح هذه الآثار على الصعيدين الداخلي والخارجي:

أولاً: الآثار المترتبة على الجنسية في المجال الداخلي[1]:

يترتب على اكتساب الفرد لجنسية الدولة آثار قانونية هامة، تميزه عن الأجنبي في كثير من الأمور الهامة، على صعيد الحقوق والواجبات.

١- يصبح عضواً في الجماعة السياسية المكونة للدولة ويصبح أحد أفراد الشعب، الذي يشكل ركناً أساسياً من أركان الدولة، ويتمتع هذا العضو بحقوق تميزه عن غيره وأهم هذه الحقوق:

الحقوق السياسية التي تتمثل بالاشتراك في إدارة شؤون الدولة، وإدارة شؤون الحكم سواء كان ذلك بطريق مباشرة أم غير مباشرة، وتشمل حق الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس التشريعية وحق تولي الوظائف العامة[2]، والذي يعني مساهمة الفرد في السلطة السياسية[3].

ولا يتمتع الأجنبي بهذه الحقوق، ويتمتع بها من يحمل الجنسية فقط، والذين يطلق عليهم صفة "المواطنين". خلافاً للحريات والحقوق المدنية، التي يتمتع بها الأجانب أيضاً.

ويمتلك المواطن حق المساهمة في الشؤون العامة، مثل: تولية الحكام ومراقبة أعمالهم، وفي توليه الحكم والوظائف العامة وإمكانية

---

(١) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص١٩.

(٢) عبدالحميد متولي، الحريات العامة، ص ١٠.

(٣) مصطفى أبو زيد فهمي، مبادئ الأنظمة السياسية، ص٢٧٧.

الاجتماع، وحق تأسيس الجمعيات والأحزاب، بغية ممارسة حقوقه السياسية في الدولة، ويتفرع عن ذلك:

١. حق المساهمة في السيادة الشعبية.

٢. حق الاجتماع والتجمع وتأليف الجمعيات والاشتراك بها.

٣. حق مقاومة الطغيان[1].

٢- يتمتع من يحمل جنسية الدولة بحق الاستقرار الدائم في إقليم الدولة، والإقامة الأبدية[2].

٣- حق تملك العقارات.

فضلاً عن حقوق العمل والضمان والتكافل الاجتماعي، وحق التقاضي وغير ذلك من الحقوق الفردية والاجتماعية.

أما الواجبات فهي:

١. واجب الخضوع لأنظمة الدولة وقوانينها، والالتزام بأوامرها.

٢. واجب الدفاع عن أرض الدولة، والاشتراك في الخدمة العسكرية.

٣. واجب النهوض بأعباء الدولة المالية من ضرائب وغيرها.

ثانياً: آثار الجنسية في المجال الدولي:

لا تقتصر آثار الجنسية على المجال الداخلي فقط، بل تتعدى ذلك إلى المجال الدولي، فيجعل للدولة حقوقاً في هذا المجال، كما يحملها التزامات أيضاً.

ولعل أهم الحقوق التي يقررها القانون الدولي في هذا المجال هو حق الدولة في التصدي لحماية رعاياها إذا ما لحقهم ضرر من دولة أجنبية. فلها حق التدخل الدبلوماسي للمطالبة بالتعويض عما يلحق أفرادها من أضرار.

---

(١) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص٢٣١.

(٢) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص٢٠.

كما أن لها حق التقاضي أمام القضاء أو التحكيم الدولي من أجل رفع الضرر عن أحد رعاياها لأن هذا الضرر يعتبر إضراراً بمجتمعها الوطني برمته.

وفي مقابل ذلك تتحمل الدولة واجبات والتزامات تجاه الدول الأخرى الأعضاء في المجتمع الدولي. فلا يجوز للدولة استبعاد من لهم حق الاقامة الدائمة في إقليمها، أو منع أحدهم من العودة إلى أراضيها.

ولعل من المفيد التنبيه إلى أن الفرد لا يستطيع التنقل بين الدول دون أن يكون ممنوحاً جنسية إحدى هذه الدول التي تهيء له وثائق السفر والتنقل، والمرجعية في حالة تنازع القوانين، بالإضافة إلى ارتباط الجنسية بالمهمات الدبلوماسية بين الدول وفي مجال العلاقات الخارجية[١].

المطلب الثالث: الجنسية في الشريعة الإسلامية[٢]

دولة الإسلام الأولى والجنسية التأسيسية:

لقد اكتملت دولة الإسلام الأولى بهجرة الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، إلى المدينة، واكتملت أركانها وهي:

- السلطة: المتمثلة بالنبي محمد، صلى الله عليه وسلم.
- الإقليم: المدينة "يثرب"
- السكان: المهاجرون والأنصار.

وخطا الرسول الكريم، عليه السلام، الخطوات التأسيسية المشهورة:

- إقامة المسجد والذي كان يمثل مكان تجمع المسلمين ومشاورتهم، فضلاً عن كونه دار عبادة.

---

(١) هشام صادق، الجنسية والموطن ومركز الأجانب، ج١، ص٢٠.

(٢) قدم الباحث رسالة ماجستير بعنوان "الجنسية في الشريعة الإسلامية" من كلية الشريعة - الجامعة الأردنية، فيها محاولة لصياغة نظرية الجنسية في الشريعة الإسلامية تبين أسس كسبها وفقدها، وآثارها، ومن يحمل جنسية الدولة الإسلامية.

- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، من أجل ترسيخ الوحدة الوطنية والتكامل الاجتماعي، وتقوية الصف.
- بناء سوق اقتصادي خاص بالمسلمين ليكسر احتكار اليهود للسوق حيث كانوا يسيطرون عليه.
- وضع الوثيقة الدستورية الأولى والتي تتكون من سبعة وأربعين مادة دستورية لتنظيم العلاقة بين الشعب والسلطة من جانب، ولتنظيم العلاقة بين فئات الشعب نفسه من جانب آخر.

وهذه الوثيقة الدستورية الأولى المهمة، كان من بين موادها ما يتعلق بموضوع الجنسية بما تعنيه اليوم من علاقة قانونية وسياسية بين الفرد والدولة، والتي نستطيع ان نطلق عليها الجنسية التأسيسية، ومن أمثلة هذه المواد:

أولاً: تحديد صفة المواطنة الرئيسة، والتي تمثل الشرط المهم في اكتساب الجنسية التأسيسية، وذلك في المادة الأولى من الوثيقة: "هذا كتاب محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم"[(١)].

يكتسب صفة المواطنة المسلمون من قريش ومن أهل يثرب، وكل من أسلم ولحق بهم وجاهد معهم.

ثانياً: شعب المدينة شعب متميز مستقل، له سلطته السياسية وله حقوقه وعليه واجبات والتزامات خاصة به، كما جاء في المادة القائلة: "إنهم أمة واحدة من دون الناس"[(٢)]، وهؤلاء يشكلون الأغلبية العظمى من شعب المدينة، ومادته ونواته الحقيقية.

ثالثاً: لم يقتصر منح الجنسية على المسلمين من قريش وأهل يثرب فقط، بل منحت الجنسية لغير المسلمين من (يهود) والذين كانوا يقيمون في المدينة

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج١، ص٥٠١، أبو عبيد، الأموال، ص٢٦٠ . محمد حميد الله، الوثائق السياسية لعهد النبوة والخلافة الراشدة، ص٥٩.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج١، ص٥٠١.

قبل الإسلام، وتمثل ذلك بعدة مواد مهمة، منها: " وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم "[١]، وفي مادة أخرى: " وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم "[٢].

رابعاً: لقد جرى ضبط للسكان عن طريق ذكر أسماء قبائلهم، وقد نصت الوثيقة على ذكرهم قبيلة قبيلة: الأوس، الخزرج، بنو عوف، بنو النجار، بنو ساعدة، بنو الحارث، بنو جشم . . . "[٣].

خامساً: حددت الوثيقة عملية ضبط الدخول والخروج، وذلك بأن يكون ذلك بإذن سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، " السلطة السياسية الحاكمة، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد "[٤].

سادساً: كما نصت الوثيقة على ضبط دخول الأجانب وسكناهم داخل إقليم المدينة، وخاصة من أولئك الذين هم في حالة حرب مع المسلمين، مثل قريش.

- " وأنه لا تجارُ قريش ولا من نصرها "[٥].
- " وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤويه "[٦]،
- " وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها "[٧].

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج١، ص٥٠٣.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٥٠٣.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص٥٠٢.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص٥٠٣.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص٥٠٤.
(٦) المصدر السابق، ج١، ص٥٠٣.
(٧) المصدر السابق، ج١، ص ٥٠٤.

سابعاً : نصت الوثيقة على آثار الجنسية ، من تكاليف وحقوق ، فهناك واجب الدفاع المشترك عن أرض الدولة .

- " وأن بينهم النصر والأسوة على من دهم يثرب "[١] .
- " وعلى كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم "[٢] .
- " وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين "[٣] .

فهذه المادة نصت على التكاليف المالية ، كما رأينا ، أيضاً .

كما نصت الوثيقة على حق كل مواطن بالحماية والأمن ، والإقامة والاشتراك في التكافل الاجتماعي : " وأنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم "[٤] . " وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين "[٥] .

كما نصت الوثيقة على أهم الواجبات : وهو واجب الخضوع للسلطة السياسية الحاكمة والالتزام بأنظمتها وقوانينها : " وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد "[٦] .

الأسس الرئيسة في منح الجنسية في ظل دولة الإسلام

ونستطيع القول إن الجنسية في الشريعة الإسلامية تمنح بناءً على أساسين رئيسين هما :

---

(١) المواد : (١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ابن هشام ، السيرة ، ج١ ، ص٥٠٢ . أبو عبيد ، الأموال ، ص ٢٦١ . وانظر كذلك الوثائق السياسية لعهد النبوة والخلافة الراشدة ، ص٥٩ ، (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) .

(٢) ابن هشام ، السيرة .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق .

(٦) المصدر السابق .

الأساس الأول: " حق التبعية الإسلامية لدولة الإسلام "

كل من أسلم والتحق بمجتمع دولة الإسلام له الحق باكتساب صفة المواطنة، والتمتع بجنسية الدولة الإسلامية.

وبناءً على ذلك، لا يتمتع بجنسية الدولة كل مسلم دون أن يلحق بدولة الإسلام، ليصبح عضواً عاملاً فيها، وذلك اعتماداً على الأدلة التالية:

أولاً: قوله تعالى: "إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا "[1].

والآية لم تنف صفة الإيمان عن المؤمنين الذين لم يهاجروا، بل حرمتهم من التمتع بحقوقَ المواطنين في دولة الإسلام، بمعنى أنهم محرومون من الجنسية، وما يترتب عليها من آثار. بالرغم من أن بعض المفسرين اعتبر معنى الولاية الوارد في الآية هو "الميراث" ثم نسخ ذلك[2].

ولكن جمهرة المفسرين وعلى رأسهم الإمام الطبري يقول: إنها تعني المعونة والنصرة، وليس هناك شاهدٌ على صرف الآيات إلى ذلك المعنى الضيق البعيد- الميراث-[3].

ويقول النيسابوري: بعضهم أولياء بعض: أي في المرافقة والموافقة في الطلب والسير إلى الله "[4]، ولعل الشهيد سيد قطب كان واضحاً في تفسير هذه الآية بقوله: " . . . وهؤلاء لم يعتبروا أعضاء في المجتمع المسلم، ولم

---

(١) الأنفال، آية (٧٢)، وهناك آيات أخرى كثيرة تؤيد المعنى نفسه.

(٢) الشوكاني، فتح القدير، ج٢٦، ص٣٢٩. السيوطي، الدر المنثور، ج٤، ص١١٣. الماوردي، التفسير، ج٢، ص١١٤. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٧٠. أبو السعود، التفسير، ج٤، ص٣٧.

(٣) الطبري، التفسير، ج١٤، ص٨٧-٨٨. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٤١. ابن كثير، التفسير، ص٢، ص١٢١. ابن العربي، أحكام القرآن، ج٢، ص٨٨٧.

(٤) النيسابوري، تفسير غرائب القرآن، ج٦، ص٣٢.

يجعل الله لهم ولاية بكل أنواع الولاية مع هذا المجتمع، لأنهم بالفعل ليسوا من المجتمع الإسلامي . . .، ولكن هناك رابطة العقيدة، وهذه وحدها لا ترتب على المجتمع المسلم تبعات تجاه هؤلاء الأفراد، إلا أن يعتدى عليهم في دينهم، فإذا استنصروا المسلمين، في دار الإسلام، في مثل هذا، كان على المسلمين أن ينصروهم في هذه وحدها، شريطة ألا يخل هذا بعهد من عهود المسلمين مع معسكر آخر . . "[1].

ومن هنا نجد أن العقيدة لا تعني الجنسية في الشريعة الإسلامية، فلا بد لمن يحمل عقيدة الإسلام أن يتبعها شروطاً أخرى، حتى يستطيع اكتساب الجنسية في ظل دولة الإسلام، وهي الهجرة والانخراط في المجتمع المسلم والإقامة في أقليم دولة الإسلام. وهناك وجه آخر من وجوه الاستدلال بالآية: ﴿**وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر، إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق**﴾[2].

فالمسلمون المقيمون خارج دار الإسلام لهم حق النصرة في حالة فتنتهم في دينهم، بشرط أن لا يكون بين دولة الإسلام والقوم المعتدين عهد وميثاق. وهذا يعني بوضوح أن اعتداء الدولة المعاهدة على المسلمين المقيمين خارج دولة الإسلام لا يعتبر نقضاً للعهد. مع العلم أن الفقهاء مجتمعون على أن العهد ينتقض باعتدائهم على مسلم أو ذمي مقيم في دار الإسلام، كما نص على ذلك ابن حجر بقوله: "تنتقض الهدنة بقتل مسلم أو ذمي بدارنا"[3]، وهذا يقودنا إلى القول بأن هؤلاء المسلمين الذين لا يقيمون في أقاليم ودولة الإسلام، لا يعتبرون مواطنين في دولة الإسلام، وليس لهم مراكز قانونية فيها، ولا يتمتعون بجنسيتها، ولا تعطى لهم حقوق المتجنسين . . .

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٥٥٩.

(٢) الأنفال، آية (٧٢).

(٣) ابن حجر، تحفة المحتاج، ج٤، ص١٧٨، انظر حاشية الشرواني وابن القاسم، ج٩، ص٢٩٢.

ثانياً: ما رواه مسلم عن بريدة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقرّ أميراً على جيش أو سرية أوصاه، . . . ثم قال: "وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو "خلال"، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم الى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين. . . "[1].

وإذا أمعنا النظر في مدلول الحديث، نجد أن قبول أهل الحرب للإسلام والدخول فيه يكفي لمنع قتالهم والكف عنهم، ولكن لابد لهم بعد ذلك من الالتحاق بمجتمع المسلمين العامل، والإقامة الدائمة معهم، حتى يصبحوا مساوين لهم في الحقوق والواجبات.

فلا مساواة بين من أسلم وهاجر إلى دار الإسلام وقاتل مع المسلمين وبين من أسلم ولم يهاجر وبقي خارج دار الإسلام، ولم يساهم في بناء الدولة بجهده وماله وعقله.

بمعنى أن الذي يسلم ويلتحق بدار الإسلام ودولة الإسلام هو المواطن الذي يحمل جنسية الدولة الإسلامية التي تجعل له مركزاً قانونياً معيناً، يصلح لتحمل الواجبات والتمتع بالحقوق المقررة.

الأساس الثاني: التبعية الذمية لدولة الإسلام:

إن الدارس لعقد الذمة في الفقه الإسلامي، من حيث صفته القانونية وما يترتب عليه من آثار، يجد أنه يحل محل ما يسمى بعقد الجنسية أو رابطة الجنسية في الوقت الحاضر. وسندرس هذا العقد بشيء من الاختصار.

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، وقد روي الحديث بأكثر من طريقة.الصنعاني، سبل السلام، ج٤، ص٤٥. أبو عبيد، الأموال، ص٢٧١.
وهناك روايات أخرى كثيرة تدعم هذا المعنى. أبو يوسف، الخراج، ص١٩٣. أبو داود، السنن، ج٣، ص١٠٥. الترمذي، السنن، ج٧، ص١٠٤.

الذمة في اللغة: العهد، لأن نقضه يوجب الذم. ومنهم من جعل الذمة وصفاً فعرفها: بأنها وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له أو عليه. ومنهم من جعلها ذاتاً، بأنها نفس لها عهد، فإن الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه"[1]. والذمة هي الأمان، ولهذا سمي المعاهد ذمياً، لأنه أعطى الأمان على ذمة الجزية[2].

والذمة في الاصطلاح: هو "الأمان المؤبد"[3]، أو التزام تقرير الكافر في دارنا وحمايته والذب عنه، بشرط بذل الجزية، والاستسلام منه[4].

ويعرفها بعض المحدثين: "هيَ بمعنى العهد، الذي يعطاه أهل الكتاب، ومن جرى مجراهم، ويُعتبرون به من رعايا الدولة الإسلامية"[5].

مشروعية الذمة ثابتة في الكتاب والسنة وأفعال الخلفاء ولا حاجة لبحث ذلك، ويمكن الرجوع إلى ذلك في كل كتب الفقه والسير، بالإضافة إلى كتب التفسير وكتب الحديث.

- من أهم خصائص عقد الذمة:

أولاً: لا يكونْ عقد الذمة إلا من الإمام أو نائبه[6]، بمعنى أن السلطة المسؤولة عن عقد الذمة هي السلطة الحاكمة في دولة الإسلام، ولا يعامل معاملة عقد الأمان. وذلك لأهمية هذا العقد، الذي ينتج عنه إدخال أعضاء في مجتمع دولة الإسلام، لهم حقوقهم وعليهم واجباتهم.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص٩٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١٠٧٨.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١٠.

(٤) ابن عليش، منح الجليل، ج١، ص٧٥٦.

(٥) محمد رواس قلعتجي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص٣١٧.

(٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١١. المرداوي، الإنصاف، ج٤، ص٢١٧، الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٢٤٣. ابن عليش، منح الجليل، ج١، ص٧٥٦.

ثانياً: لا يكون هذا العقد إلا مؤبداً، ولا يصح فيه التأقيت[1].

ومسألة التأبيد في هذا العقد، تعطيه خصوصية مميزة، إذ إن من يدخل في هذا العقد يصبح مواطناً في دولة الإسلام كامل المواطنة، له ولذريته في المستقبل. بينما عقد الأمان والهدنة يجب أن يكون مؤقتاً[2].

ثالثاً: يصبح أهل عهد الذمة من أهل دار الإسلام بموجب العقد، كما ينص على ذلك الفقهاء. يقول السرخسي: "ولا بأس ببيع السبي من أهل الذمة مالم يسلموا، لأنهم صاروا من أهل دارنا"[3].

رابعاً: يكون هذا العقد بالإيجاب والقبول، كسائر العقود في المعاملات الإسلامية[4]، فهو عقد بين طرفين ويلزمه الشهود، لذلك فهو عقد يخلو من الإكراه والضغوط، وليس هو إملاء المنتصر المتسلط ولا يقصد منه القهر والإذلال.

خامساً: يشترط بعض الفقهاء أن عقد الذمة لا يصح إلا مع بعض الفئات مثل أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، والمجوس[5]. والخلاف في هذه المسألة يدلنا على أهمية هذا العقد كطريق لكسب صفة المواطنة.

ومن أهم آثار عقد الذمة:

١. لأهل الذمة الحق في الإقامة الدائمة في إقليم دولة الإسلام، وهذا حق دستوري يرتكز على قواعد ثابتة، من القرآن والسنة وفعل الصحابة وسيرة دولة الإسلام على مدى التاريخ.

---

(١) حاشيتا الشرواني وابن القاسم، ج٩، ص٢٧٥. الزهري، السراج الوهاج، ص٥٤٩. الكاساني، مطالب أولي النهى، ج٢، ص٦٠٢. المرداوي، الإنصاف، ج٤، ص٢١٧. الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١٠.

(٢) المواق، الجواهر والإكليل، ج٣، ص٣٨٦. ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٤٥٩. الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٢٦٠.

(٣) السرخسي، المبسوط، ج١٠، ص٣٦.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١٠. ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص٢٤٩.

(٥) روى البخاري حديثاً ينص على جواز عقد الذمة من المجوس، انظر: صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ج٦، ص٢٥٧.

٢. لأهل الذمة حق التمتع بكامل حرياتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية ونصت كتب الذمة على أنهم آمنون على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وبيعهم وصلبهم... [(١)].

٣. عصمة الدم والمال، لأن عقد الذمة يفيد العصمة لأهل الذمة بدل الإسلام للمسلمين، يقول الكاساني: "لأن عقد الذمة في إفادة العصمة كالخلف عن عقد الإسلام، ولا يصح إلا مؤبداً، فكذا عقد الذمة، والله تعالى أعلم"[(٢)].

روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً"[(٣)].

٤. على أهل الذمة الخضوع لأنظمة الدولة وقوانينها، وسريان أحكام الإسلام عليهم، في كل الشؤون، باستثناء الأمور المتعلقة بعقائدهم وعباداتهم وما يتصل بذلك من الأحوال الشخصية. وعبارة الفقهاء "أهل الذمة وأهل الإسلام في هذا سواء"[(٤)].

٥. يتحمل أهل الذمة نصيبهم من الواجبات والتكاليف، فعليهم واجبات مالية وواجبات سياسية وعسكرية أيضاً.

ويلخِّصُ كل ما سبق في القاعدة المعروفة: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".

---

(١) انظر صلح "إيلياء" وصلح "لد"، كما وردا في تاريخ الطبري، ج٤، ص١٥٩. محمد حميد الله، الوثائق السياسية ص٦٠.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١٠. ابن عليش، منح الجليل، ج١، ص٧٥٦. الرملي، تحفة المحتاج، ج٤، ص١٦٤. ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٤٤٥. شيخ زادة، مجمع الأنهر، ج١، ص٣٠٦. الحطاب، مواهب الجليل، ج٣، ص٣٨٠.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٦، ص٢٦٩.

(٤) المواق، التاج والإكليل، ج٣، ص٣٨٦. ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج٢، ص٢٧٢.

من هذه الدراسة المستعجلة لعقد الذمة والنظر في ماهية هذا العقد وغاياته وخصائصه وآثاره، نصل إلى حقيقة أنه عقد خاص متميز عن سائر العقود، فهو ليس عقد صلح، ولا عقد مهادنة، ولا عقد أمان واستئمان، إنما هو عقد يخلف عقد الإسلام بالنسبة لغير المسلمين، حتى يكونوا من أهل ديار الإسلام ومن مواطني دولة الإسلام، لهم شخصيتهم القانونية داخل الدولة وخارجها.

وهذا حق إنساني لا تنكره الشريعة الإسلامية، بل هو منسجم مع روح الشريعة وقواعدها العامة، بالإضافة إلى النصوص الصريحة الواضحة في هذا المجال، ولا تحتاج إلى مزيد من التوضيح.

ودولة الإسلام دولة دعوة ورسالة، تهدف إلى إعمار الكون، ونشر رسالة الخير لكل بني البشر، وتوجيه كل القدرات الإنسانية والطاقات البشرية في إطار شرعي سليم لتحقيق العدالة ونفي الظلم أينما وجد، وإيجاد الرخاء وبسط الأمن على ربوع الأرض، ضمن نظام إسلام عالمي يستوعب كل الأجناس والألوان والقوميات والأديان، بعيداً عن القهر والإذلال والإكراه في الدين والمعتقد.

وهناك مجموعة من الكتاب المعاصرين، في مجالات الفقه والقانون وصلوا إلى هذه النتيجة القائلة بأن أهل الذمة يمنحون الجنسية في ظل دولة الإسلام، ومن هؤلاء:

عبدالقادر عودة[1]، عبدالكريم زيدان[2]، وهبة الزحيلي[3]، أحمد مسلم[4]، عبدالعزيز عامر[5].

---

(١) عبدالقادر عودة، الاسلام وأوضاعنا القانونية، ص٢٨١.

(٢) عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص٦١.

(٣) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص٧٠٩.

(٤) أحمد مسلم، القانون الدولي الخاص، ج١، ص٣٣٦.

ومن هنا فإنني أرى أن عقد الذمة هو أحد الأسس التي تمنح بناءً عليه جنسية دولة الإسلام لأهل الذمة، فيصبح أهل الذمة مساوين للمسلمين في التمتع بالحقوق وتحمل الواجبات والالتزامات، إلا ما تعلق بأمور العقائد، وما استثني بنص خاص صحيح، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: أهل الذمة والحقوق السياسية:

لقد تبين لدينا أن سكان الدولة الإسلامية ومواطنيها يتكونون من المسلمين وغير المسلمين، وهم يشكلون مجتمعين وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية يشتركون جميعاً في تحمل مسؤولياتهم للقيام بأعباء كيانهم السياسي وما يترتب على ذلك من الاشتراك في الواجبات والحقوق.

ولذلك فإن أهل الذمة يتمتعون بحق العيش والإقامة والحماية والأمن، وحرية النشاط الاقتصادي والاجتماعي، والمساواة أمام القضاء والقانون، وهذا محل اتفاق.

لكن الخلاف وقع في مسألة تمتع الذميين في الحقوق السياسية، وهل هم على قدم المساواة مع المسلمين في هذا المجال؟

إن الإجابة على هذا تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: لقد أثبتنا أن أهل الذمة يتمتعون بحمل جنسية دولة الإسلام، وإذا كانوا كذلك فهم مرتبطون مع دولة الإسلام بعلاقة قانونية وسياسية، ولهم مراكز قانونية محفوظة شرعياً ودستورياً.

ثانياً: المواطنون جميعاً في دولة الإسلام متساوون في الحقوق والواجبات ومتساوون أمام العدالة والقضاء والقانون، والقاعدة تقتضي هذا التساوي، وأن لا تكون هناك درجات متفاوتة في مستوى المواطنة والتبعية لدولة الإسلام.

---

(٥) عبدالعزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص١٢٥.

ثالثاً: ما يميز المواطن الذي يحمل الجنسية عن الأجنبي هي مسألة التمتع بالحقوق السياسية، لأن المواطن والأجنبي يتساويان في معظم الحقوق الإنسانية الأخرى، أما مسألة الاشتراك في السلطة، وتعيين الحكام ومراقبتهم فهي جزء من سيادة الدولة الداخلية التي تقتصر على المواطن. وإذا كان الذمي مواطناً فهو معني بالحقوق السياسية إذن.

رابعاً: دولة الإسلام تستمد نظام حكمها من الشريعة الإسلامية، وكل ما يتعلق في ذلك من أحكام يجب أن لا تُعارض قاعدة ولا أصلاً شرعياً ولا نصاً ثابتاً، والنظام السياسي هو نظامٌ خادمٌ للشريعة يهدف إلى نشر الدعوة والذب عن الإسلام وحفظ الدين وحماية البيضة.

خامساً: هناك استثناءات في بعض الجزئيات، وفي بعض المسائل السياسية، مثل مسألة الإمامة العظمى وبعض الولايات العامة، فبعضها يقتصر على المسلم، وبعضها يقتصر على الرجال دون النساء، وهناك بعض الولايات تقتضي نوعية وعدداً من الشروط الأخرى مثل السن والعلم والكفاءة وغير ذلك من الأمور الأخرى، ومردّ ذلك إلى عدة اعتبارات منها:

أ. هناك استثناءات متعلقة بالأمور العقدية، والتي هي من جملة قواعد أخرى تتعلق بجانب آخر من الحقوق والحريات. فمن ذلك أن الإسلام يقر لغير المسلمين ممارسة شعائرهم التعبدية وطقوسهم الدينية دون إكراه أو انتقاص، ويتعلق هذا الأمر بجوانب أخرى من حياتهم، مثل أحكام الأسرة وما يتعلق بها من زواج وطلاق ونفقة وميراث، فمرد كل طائفة في هذا الشأن لديانتهم، فلا مساواة بين المسلمين وكل الطوائف الأخرى أمام قانون واحد تفرضه السلطة السياسية الحاكمة في مجال أحكام الأسرة.

ب . الإمامة العظمى في دولة الإسلام، وبعض الولايات الأخرى، لها علاقة وثيقة بمسألة العقيدة والدين، فرئاسة الدولة منصب ديني دنيوي في آن واحد، فقد قيل في تعريف الخلافة : "هي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" . ومن هنا فمن المنطقي أن يقتصر هذا المنصب على المسلم فقط، فضلاً عن شروط أخرى معتبرة.

ج . بالإضافة إلى أن المناصب السياسية والوظائف العامة في الإسلام هي أقرب إلى التكاليف منها إلى الحقوق، لما يترتب عليها من أعباء ومسؤوليات جسيمة تجعل الأعراف الإسلامية تنفر من التهافت عليها.

بل إن الشريعة ترفض التصريح بطلبها وترفض الحرص عليها، ومن المتعارف عليه أن من طلبها يحرم منها، لأنها لا تشكل أي نوع من الامتيازات التي يحرص عليها الآخرون.

وسوف نبحث في الأبواب والفصول القادمة هذه الحقوق بشيء من التفصيل، وموقف الشريعة الإسلامية من مسألة تمتع الذمي والمرأة في الحقوق السياسية المعروفة واحداً واحداً، وأين يقع الاستثناء.

المبحث الثاني: الموطن

المطلب الأول: تعريف المواطنة

الموطن في اللغة : من الوطن، وهو المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله. وأوطان الإبل والبقر : مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها. وأوطن في المكان : أقام فيه، واتخذه محلاً ومسكناً.

والموطن : المشهد من مشاهد الحرب[1] .

وجاء في التعريفات، **الوطن الأصلي :** هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه.

وطن الإقامة : موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتخذه مسكناً[2] .

الموطن في الاصطلاح الفقهي الشرعي :

جاء في البدائع ما يتعلق بالوطن بالنسبة لموضوع القصر في الصلاة، فقد جعلها ثلاثة أنواع :

- **وطن أصلي :** وهو وطن الإنسان في بلدته أو بلدة أخرى، اتخذها داراً أو توطّن بها مع أهله وولده، وليس من قصده الارتحال عنها، بل العيش بها.
- **ووطن الإقامة :** وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوماً أو أكثر.
- **ووطن السكنى :** وهو أن يقصد الإنسان المقام في غير بلدته أقل من خمسة عشر يوماً[3] .

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة المعدلة، ج٣، ص٩٤٩.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٠٨.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج١، ص١٠٣.

الموطن في الاصطلاح القانوني:

الموطن فكرة سبقت مصطلح الجنسية في مجال القانون الدولي، وكانت تؤدي في الماضي ما للجنسية من مدلول سياسي، حتى إذا ما ظهرت فكرة الجنسية أمكن تصور تبعية الفرد السياسية والقانونية إلى دولة معينة، دون اشتراط وجود صلة بين الشخص وإقليم الدولة. ومن هنا زال المدلول السياسي عن فكرة الموطن، وأصبحت وصفاً لوضع الفرد الواقعي، الذي يرتب عليه القانون آثاراً معينة[1].

جاء في القانون الفرنسي المادة(٣) من قانون المرافعات: "الموطن هو المركز الشرعي المنسوب للإنسان الذي يقوم فيه باستيقاء ماله، وما عليه، ويعتبر وجوده فيه على الدوام، ولو لم يكن حاضراً فيه بعض الأحيان أو أغلبها."[2]

"إن موطن الشخص الذي يوجد به مركزه الرئيسي"[3]. وقيل عن الموطن: "هو صلة بين الشخص والمكان"[4]. وفي النظام الأنجلو أمريكي: هو المكان الذي يثبت للشخص وقت ميلاده[5].

ويمكن من كل ما مضى أن نعرف الموطن بصفة عامة: "هو رابطة مادية ومعنوية بين الشخص ومكان معين" فهو تعبير عن الوجود المادي للشخص في مكان ما، والمقترن بنية الاستقرار فيه على وجه الدوام[6].

---

(١) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص٧٠٠.

(٢) محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، ص٢٥٦.

(٣) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص٧٢٨.

(٤) محمد فهمي، أصول القانون، ص٢٥٢.

(٥) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص٧٢٥.

(٦) المصدر السابق، ج١، ص٧٢٣.

المطلب الثاني: أهمية الموطن وأثره القانوني:

١ . دور الموطن في مجال الجنسية :

إن الموطن يشكل دوراً هاما في مجال الجنسية، ويُعد في كثير من القوانين شرطاً مهماً من شروط اكتساب الجنسية أو زوالها، إذ إنّ الاستقرار في إقليم معين لمدة معينة يحددها القانون يُعتبر سبباً صالحاً لكسب الجنسية. كما أن هجرة الشخص لإقليم معين أو لموطن معين بنية عدم العودة، قد يعد سبباً لسحب الجنسية أو إسقاطها.

كما أن الموطن يشكل عاملاً حاسماً في فض مشكلة تنازع الجنسيات، كما أن الموطن يعتبر أساساً مهماً في معالجة مشكلة انعدام الجنسية[١] .

٢ . دور الموطن في مجال مركز الأجانب

يُفرِّق القانون بين الأجانب المتوطنين في الدولة، والأجانب غير المتوطنين فيها، فهو يمنح المتوطنين عادة بعض الحقوق والامتيازات ويتحمل أيضاً في مقابل ذلك بعض الالتزامات، مثل: أن يتحمل قسطاً معيناً من الضرائب، لكونه مستفيداً من التوطن في إقليمها[٢]. وهذه التفرقة تعتمد على التوطن وعدمه.

٣ . دور الموطن في التنازع القضائي :

إن معظم التشريعات المعاصرة تعتمد على موطن الشخص في مسألة الاختصاص الدولي للمحاكم الوطنية.

---

(١) هشام صادق، الجنسية والموطن، ج١، ص٧٠٢.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٧٠٣.

المطلب الثالث: الفرق بين الجنسية والموطن:

ما يهمنا في هذا البحث الفرق بين فكرتي الجنسية والموطن:

- الجنسية كما رأينا هي علاقة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة، وينتج عن هذه العلاقة آثارٌ معينة لكل طرف، من التزام بواجبات أو تمتع بحقوق.
- أما الموطن فهو علاقة واقعية بين الفرد والمكان. وهذه الصلة يترتب عليها بعض الآثار القانونية[1].

وقيل عن هذا الفرق بعبارة أخرى: أن الجنسية صلة بين الفرد والدولة، أما الموطن فهو صلة بين الفرد وإقليم الدولة. والنتيجة المهمة: أن صلة الشخص بالمكان تخلو من المدلول السياسي ولم يعد لهذه العلاقة آثارٌ سياسية.

أما صلة الشخص بالدولة، فهي ذات المدلول السياسي، الذي يرتب عليه القانون مركزاً قانونياً سياسياً معتبراً، له أثره في تسيير الحياة السياسية في البلاد.

ولكن يجب أن لا ننسى أن الموطن يعتبر طريقاً من طرق اكتساب الجنسية، وتعتبر هذه الطريق في الشرائع الدولية من أهم الطرق في الحصول على الجنسية[2]، والذي يعبر عنه بحق الإقليم، ونتج عن ذلك أن صاحب الجنسية غالباً ما يطلق عليه مواطن، وإذا أطلقت كلمة مواطن فيعبر عنها في الغالب على صاحب الحق السياسي. فهي من باب الإطلاق العرفي.

---

(١) ممدوح حافظ، القانوني الدولي الخاص، ص١٩٠.

(٢) هشام صادق، دراسات في القانون الدولي الخاص، ص٧٦.

الباب الأول

الحقوق السياسية

في الشريعة الإسلامية والقانون

الفصل الأول

حق الترشيح

المبحث الأول: الترشيح في اللغة والاصطلاح

الترشيح في اللغة:

جاء في لسان العرب معان عدة للرشح[1].

- الرشح: بمعنى العرق، لأنه يخرج من البدن شيئاً فشيئاً.
- والترشيح أيضاً: التربية والتهيئة للشيء. ورشح للأمر: ربي له وأهّل.
- ويقال: فلان يرشح للخلافة: إذا جعل ولي العهد. وفلان يرشح للوزارة أي يربى ويؤهل لها.

الترشيح في الاصطلاح:

من أهم الحقوق السياسية بالنسبة للمواطنين، ما اتفق على تسميته "حق الترشيح" في الاصطلاح القانوني، والذي يعني أن لكل عضو في الجماعة السياسية أو مواطنٍ في الدولة، الحق في أن يرشِّح نفسه لتولي رئاسة الدولة أو

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١١٩٩، مادة "رشح".

عضوية المجلس التشريعي، إذا كان ممن تنطبق عليه الشروط المحددة في الدستور. ولا يجوز أن يحرم من هذا الحق دون مبرر مشروع.

والترشيح هي العملية التي تسبق عملية الاختيار، والاختيار يتم من بين أولئك الأشخاص الذين رُشحوا لتولي منصب الرئاسة بعد التيقن من إتمام الشروط.

وحول التعريف القانوني «لحق الترشيح» لم أستطع العثور على تعريف محدد في كتابات القانونيين والسياسيين. إذا كان الاهتمام منصباً على شروط الترشيح، ويبدو أنهم افترضوا فيه الوضوح الذي لا يحتاج إلى المزيد.

أما في كتب الفقهاء المسلمين القدامى والمحدثين، فنصيب حق الترشيح كأحد الحقوق السياسية للمواطنين نادر جداً، ولا تكاد تعثر عليه إلا في ثنايا الحديث عن منصب «الخلافة» وكيفية إيجادها.

ويبدو أن محاولة صياغة تعريف فقهي لحق «الترشيح» تكون من الصعوبة بمكان، وإذا أردنا أن نسهَم في وضّع تعريًف لحق الترشيح في الفقه الإسلامي نقول:

الترشيح: هو ما أقره الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة لتولي منصب النيابة عن الأمة في إدارة شؤونها العامة، في أن يكون أحد البدائل التي تخضع للاختيار من شعب الدولة.

وهذا التعريف يشمل الأمور التالية:

١. الترشيح حق يقره الشرع.

٢. لابد من توفر الشروط المتفق عليها لاستيفاء هذا الحق.

٣. هذا الحق يختص بالنيابة عن الأمة في شؤونها العامة.

٤. الترشيح يتبعه الاختيار من الأمة أو ممن ينوب عنها.

المبحث الثاني: حق الترشيح في الشريعة الإسلامية

لقد عرف مبدأ الترشيح في الإسلام، وجرى العمل به في المناسبات السياسية المشهورة، وكان هذا بارزاً في أهم الأحداث السياسية التي أعقبت وفاة الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وذلك عندما اجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة من أجل اختيار الزعيم الذي يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد بادر إلى هذا التجمع الأنصار كما روت كتب التاريخ والسير بشكل يقارب الإجماع.

وسارع الأنصار إلى ترشيح زعيمهم الصحابي "سعد بن عبادة" وبذلوا جهدهم في محاولة التفاف الأنصار حوله بفرعيهم الأوس والخزرج، كما حاول نفر منهم توضيح حقهم في ذلك وأهليتهم لهذا المنصب الخطير، فهم أهل الفضل والنصرة والسابقة، مما لا ينكر ذلك أحد.

ثم جرى ترشيح آخر من طرف المهاجرين، فقد عمد أبو بكر، رضي الله عنه، إلى ترشيح عمر بن الخطاب، وأبي عبيدة عامر بن الجراح، كما سارع عمر وأبو عبيدة إلى ترشيح أبي بكر نفسه.

وقد سبق محاولات أخرى للترشيح قبل ذلك، كما روي أن العباس بن عبدالمطلب رشح ابن أخيه علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه[1]، وقد أيد هذا القول أبو سفيان، كما سنرى بعد سرد الحادثة التاريخية بهذا الشأن.

---

(١) الإيجي، المواقف، ص٤٠١.

وحادثة السقيفة رواها معظم كتّاب التاريخ والسير[1]، ورواية ابن اسحق تعتبر أكثر الروايات اختصاراً، كما أنها محل اتفاق، ولكن هناك بعض الروايات التاريخية الأخرى والتي وردت في كتب المؤرخين المشهورين مثل الطبري، وابن سعد، وابن قتيبة، والتي أشارت إلى تبادل الحوار بين زعماء المهاجرين والأنصار، وهي حوارات سياسية واقعية تصلح في حقيقتها أن تُسجَّل على أنها من أقدم التجارب السياسية والدستورية وأعظمها في تلك المرحلة، بل إنها كانت أكثر نضجاً من التجارب السياسية التي تلتها فيما بعد وفي أوقات متأخرة من التاريخ الإسلامي وغير الإسلامي.

وسنورد بعض مقتطفات من الحوار الذي تم في تلك التجربة[2]:

قال سعد بن عبادة: " . . . يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إن محمداً، عليه السلام، لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يعزوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، حتى إذا أراد بكم الفضيلة، ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله والمنع له ولأصحابه والإعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم وأثقله على عدوه من غيركم. حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيد المقادة صاغراً داخراً، حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب،

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥٨. السهيلي، الروض الأنف، ج٤، ص٢٦٠. الطبري، التاريخ، ج٣، ص١٩٩.

(٢) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢٠٧ وما بعدها. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص١٤، ١٥، ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥٨. السهيلي، الروض الأنف، ج٤، ص٢٦٠.

وتوفاه الله وهو عنكم راض، وبكم قرير عين، استبدوا بهذا الأمر دون الناس، فإنه لكم.

- فأجابه الأنصار: قد وفقت في الرأي وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت، نوليك هذا الأمر، فإنك فينا مقنع ولصالح المؤمنين رضي.
- قال أبو بكر: إن الله بعث محمداً رسولاً إلى خلقه وشهيداً على أمته، ليعبدوا الله ويوحدوه، فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به، والمؤاساة لرسوله والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس لهم مخالف، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشنف الناس لهم وإجماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده. ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم. وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله وجعل إليكم هجرته وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة ولا تقضى دونكم الأمور.
- فقام الحباب بن المنذر فقال: يا معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم، فإن الناس في فيئكم وظلكم، ولن يجترىء مجترىء على خلافكم، ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة، وأولو العدد والمنعة والتجربة، ذوو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون، ولا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وينتقض عليكم أمركم. أبى هؤلاء إلا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير.
- فقال عمر بن الخطاب: هيهات، لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم، ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تتمنع أن تُوَلِّيَ

أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين. من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدلٍ بباطل أو متجانفٍ لإثم، أو متورطٍ في هلكة.

- فقال الحباب بن المنذر: يا معشر الأنصار أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فان أبوا عليكم ما سألتموهم فاجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين، أنا جذيلها المحكك[1] وعذيقها المرجب[2]، أما والله لئن شئتم لنعيدنها جذعة.
- قال أبو عبيدة عامر بن الجراح: يا معشر الأنصار إنكم أول من نصر وآزر فلا تكونوا أول من بدَّل وغيَّر.
- فقام البشير بن سعد فقال: يا معشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولى فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين ما أردنا به إلا رضى ربنا وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً فإن الله ولي المنة علينا بذلك، إلا أنّ محمداً، صلى الله عليه وسلم، من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم.
- فقال أبو بكر: هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا.

---

(١) الجذيل: تصغير جذل، وهو العود في وسط مبرك الإبل تحك به وتستريح إليه وتضرب العرب به المثل للرجل الذي يستشفى برأيه، وتوجد عنده الراحة (انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥٨ في الهامش).

(٢) العذيق: النخلة، المرجب: الدعامة الذي تبنى إلى جانب النخلة لتدعمها لكثرة حملها. ويضرب المثل للرجل الشريف في قومه. انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥٨.

- فقالا : لا والله، لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك. أبسط يدك نبايعك

ثم سبق بشير بن سعد إلى أبي بكر فبايعه، ثم بايع أسيد بن حضير أحد الأنصار المشهورين، وتدافع الأوس والناس إلى المبايعة.

إن ما يهمنا من حادثة سقيفة بني ساعدة، عدة أمور منها :

أولاً : إنها الحدث الأول الذي أعقب وفاة الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وهي التجربة السياسية الأولى في عمر الدولة الإسلامية في عملية اختيار أول زعيم سياسي ورئيس للدولة، يخلف النبي الكريم، عليه الصلاة والسلام.

ثانياً : إنها شكلت مؤتمراً سياسياً مهماً، يضم أهم فريقين في جماعة المسلمين، وهما الأنصار والمهاجرين، على الرغم من غياب بعض الوجوه المعروفة، ومن أهمها : علي بن أبي طالب الذي كان مشغولاً بتجهيز رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

ثالثاً : إن هذا المؤتمر السياسي، يشكل خطوة مهمة على صعيد العمل الدستوري الإسلامي، في عملية الترشيح والاختيار، وتداول الآراء، وسماع الحجج، التي أوصلت في نهاية الأمر إلى الاتفاق على تولية المسؤول، وبيعته بالإجماع الذي لم يشذ عنه الاّ قلة نادرة فلم يذكر غير (سعد بن عبادة) مرشح الأنصار الذي رفض أن يبايع.

رابعاً : ومما جرى في هذا الاجتماع، أن عملية تعيين الخليفة ابتدأت بالخطوة الأولى المنطقية وهي عملية الترشيح، والترشيح كان متوزعاً على المجموعتين العظيمتين من السابقين إلى الاسلام، المهاجرين والأنصار، كما أننا نستدل على أن الرسول ترك هذا الشأن للمسلمين.

ولقد جرى الترشيح لأعظم وجوه المسلمين شهرة، في السابقة والتقوى وحسن البلاء في سبيل الله، وأعظمهم دوراً في نصرة الإسلام وتثبيت دعائمه. فكان هناك أبو بكر وعمر، وأبو عبيدة، وسعد بن عبادة، والعباس وعلي قبل ذلك.

وكان مما روي أن العباس حاول إقناع علي بذلك وحاول مبايعته قائلاً له: امدد يدك أبايعك، فسيقول الناس عمّ رسول الله بايع ابن عم رسول الله وصهره وأخاه، ولكن علياً لم يرضَ بهذا طالباً إجماع قريش. وكان مما رواه الطبري في تاريخه أيضاً: أنه لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر، أقبل أبو سفيان وهو يقول: إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم يا آل عبد مناف، فيما أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان، أين الأذلان علي والعباس، وقال: أبا الحسن، أبسط يدك حتى أبايعك. فأبي عليٌ عليه، فجعل يتمثل بشعر المتلمس[1]، فزجره علي وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت الإسلام شراً، لا حاجة لنا في نصيحتك[2].

ومن المعروف أن أبا سفيان كان يستقر في ذهنه أن أحق الناس بالإمارة هم بنو هاشم وبنو أمية، لأنهما أعظم حيّين من أحياء قريش، وقد تأخر في إسلامه مخافة أن يسبقهم بنو هاشم بالزعامة والإمارة، فلما رأى الإمارة ذهبت منهما ازداد غيظاً.

ومن ثم فاز أبو بكر بالإمارة، لما كان يتميز به عن غيره بصفات أخرى تزيد عن السابقة والتقوى والرأي والحكمة والسن، ومن أهم هذه الأمور:

- أول رجل آمن بالرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، وأول من صدقه.
- اختاره الرسول، صلى الله عليه وسلم، رفيقاً في هجرته.

---

(١) قال المتلمس: «ولن يقيم على خسف يراد به إلا الأذلان عير الحي والوتد».

(٢) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢١٠.

- ثاني اثنين في الغار، كما وصفه القرآن ونزل بشأنه.
- اختاره الرسول ليصلي بالناس في مرضه.
- حب الرسول العظيم له، وتقديره له وتفضيله لمنزلته بين المسلمين في كثير من الآثار.

إن هذا الاختلاف الذي جرى في السقيفة وكثرة الآراء التي طرحت والحجج التي سيقت من كل الأطراف، يوصلنا إلى حقيقة أن هذا الأمر حق لكل المسلمين، فلم ينكر أحد على الأنصار تدخلهم في هذا الشأن، لأن الأمر يعنيهم كما يعني بقية المسلمين، ويدلنا أيضاً أن الرسول الكريم ترك الأمر شورى بين المسلمين، فلم يحصره بقوم دون غيرهم، ولو كان كذلك لما كان هذا الخلاف وهذا الجدال، ولكان الأمر محسوماً منذ البداية، كما أنه لم يستشهد أحد من المسلمين بعهد أو استخلاف أو وثيقة على غيره وإنما ما جرى هو اجتهادات تبتغي ما يكون الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد لكل المسلمين ومستقبلهم واستمرار وحدتهم وقوتهم.

المبحث الثالث: شروط المرشح

المطلب الأول : الترشيح لرئاسة الدولة

" رئاسة الدولة " والتي يطلق عليها بعض الفقهاء " الإمامة العظمى " حظيت بعناية فائقة لدى فقهاء الإسلام بمختلف اتجاهاتهم الفكرية ومدارسهم الفقهية ومذاهبهم المختلفة . وتفاوتت النظرة بين مذاهب المسلمين إلى أهمية هذا المنصب .

ذهب الشيعة الإمامية ومعهم معظم الشيعة إلى المبالغة الشديدة في أهمية الإمامة ، مما دعاهم إلى القول :

" مسألة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين ، وأشرف مسائل المسلمين ، وهي التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة ، وهي أحد أركان الايمان ، المستحق بسببه الخلود في الجنان ، والتخلص من غضب الرحمن "[1] .

وبنى الشيعة على نظرتهم هذه للإمامة جملة من الشروط ، فارقوا فيها أهل السنة ، فقد جعلوا مسألة الإمامة من مسائل العقيدة ، وأن الإمام يكون بالنص ولا يوكل هذا الأمر لعامة الناس . واشترطوا في الإمام العصمة فقالوا :

---

(١) ابن مطهر الحلي، منهاج الكرامة، مقتبس في منهاج السنة لابن تيمية ، ج١ ، ص٤٨ . القمي، عيون أخبار الرضا ، ج١ ، ص١٧١ .

"يجب أن يكون الإمام معصوماً من القبائح والإخلال بالواجبات . . . ويجب أن يكون منصوصاً عليه لأن العصمة لا تدرك حساً ولا مشاهدة ولا استدلالاً ولا تجربة ، ولا يعلمها إلا الله تعالى ، ويجب أن ينص عليه ويبينه من غيره على لسان نبي . . . "[١] .

وخالف أهل السنة[٢] الشيعة في المبالغة بأهمية منصب رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى ، فهي ليست من أركان الايمان ولا من مسائل الاعتقاد بل هي من المصالح العامة ، المفوضة إلى المسلمين كافة ، ولم يستخلف منها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ولم يوصِ لأحد بالإمامة بعده ، لأنها أقل أهمية من الصلاة ، ولهذا استدل الصحابة في شأن أبي بكر باستخلافه في الصلاة على استخلافه في الإمامة بقولهم : "ارتضاه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا "[٣] .

وهذا ما يؤكده ابن خلدون بقوله : "فلولا الصلاة أرفع شأناً ، وأكثر خطراً من السياسة لما صح القياس "[٤] .

وهذا لا يقلل من شأن رئاسة الدولة وأهميتها لدى أهل السنة ، ولكن هذا لا يدعوهم إلى اشتراط وجوب النص على الإمام من الله ، ولا يدعوهم إلى اشتراط العصمة في الإمام ، بل هو واحد من المسلمين يجرى عليه ما يجرى عليهم ، ولكن يجب الاحتياط والتشدد في اختيار الأفضل والأكفأ ، والأكثر استحواذاً على المؤهلات التي تجعله قادراً على إدارة أمور المسلمين ، وقادراً على أداء واجباته وتحمل مسؤولياته .

---

(١) الطوسي ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص٣٠٥-٣١٣ .

(٢) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، ج١ ، ص٤٨ . مصطفى حلمي ، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، ص٤١ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص٢١٩ .

(٤) ابن خلدون ، المقدّمة ، ص ٢١٩ .

وهذا يقتضي الأخذ بالأسباب واتخاذ الوسائل الممكنة ضمن قدرة البشر، وذلك بوضع الشروط التي تقتضيها المصلحة في كل زمان ومكان، بالإضافة إلى الشروط الرئيسة المتفق عليها عند عامة أهل السنة.

تعريف رئاسة الدولة عند الفقهاء والعلماء المسلمين

نريد أن نقف على حقيقة الخلافة أو الإمامة العظمى أو بما يسمى في الوقت الحاضر رئاسة الدولة، من خلال التعاريف التي وردت في كتب أهل السنة:

* جاء في المسامرة: الإمامة استحقاق تصرف عام على المسلمين[1].
* أما صاحب المواقف فقد عرفها بقوله: "هي خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة."[2].
* وعرفها الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[3]، وهذا قريب من تعريف ابن خلدون: "الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا". وهو المعنى نفسه الذي عبر عنه مثل ذلك بقوله: "الخلافة حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية"[4].
* أبو المعالي الجويني يعرف الإمامة قائلاً: "الإمامة رياسة عامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة"[5].

---

(١) ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٢٩٥. ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٤٨.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٩٥.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص٢١٨.

(٥) الجويني، غياث الأمم، ص١٥.

ومن التعاريف السابقة نلاحظ أنها تشتمل على عدة عناصر[1] وهي :

١ - إن الخلافة أو رئاسة الدولة أو الإمامة الكبرى هي في حقيقتها خلافة عن النبوة، وسير على طريق الرسالة في مهماتها وواجباتها، وتحقيق أهدافها، وهذه النظرة تبسُطُ أثرها على شروط الترشيح لهذا المنصب، وشرط اتباعه على الكافة. واشترط الإيجي هذه الإضافة إلى تعريف الإمامة وانتقد التعريف القائل: "الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا" لأنها تشمل النبوة، والمجتهد، ومن ينصبه الإمام[2].

٢ - تعلق الخلافة ورئاسة الدولة في أمور الدين وحفظه وحراسته، وصيانة العقيدة والذب عنها من كل انتقاص أو بدعة أو إساءة في الدرجة الأولى وهذا يتطلب شرط العلم في الأحكام الشرعية، بالإضافة إلى السند الشرعي في الاختيار لهذا المنصب.

٣ - تعلق الخلافة في تدبير أمور الخلق الدنيوية، وحفظ مصالحهم وتحقيق الخير ونبذ الشر والفساد في كل أمورهم، وهذا يقتضي شروط الكفاءة والقدرة الإدارية وحسن التصرف والعلم بالعلوم الدنيوية.

٤ - هذا المنصب هو أعلى منصب في دولة الإسلام، ومن هنا اشترط بعض العلماء أن لا يكون فوق يد صاحبها يد[3]. ولكن يجب أن لا يصرف ذلك إلى عدم مراقبته أو محاسبته، كما يريد الشيعة، لأن يد الأمة مجتمعة فوق يده، وهم لهم الحق في تعيينه ومحاسبته وعزله، عن طريق ممثليهم، وسوف نبحث ذلك بالتفصيل في فصول قادمة.

---

(١) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص١١٠.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٩٥.

(٣) تعريف عبدالجبار المعتزلي: "الإمامة العظمى هي: الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد صاحبها يد". القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٥٠.

٥- إن هذا المنصب لا يختص باتفاقية المسلمين فقط، بل إن استحقاق تصرفه يشمل المسلمين وغير المسلمين، الذين يشتركون معهم في المواطنة والاشتراك في الحقوق والواجبات، ومن هنا ذكرت كلمة "الأنام" لتشمل جميع فئات المواطنين بمختلف أديانهم ومعتقداتهم[١].

شروط المرشح لرئاسة الدولة

والسؤال هل تقر الشريعة بحفظ هذا الحق لكل المسلمين؟ وربما يكون السؤال الأدق: هل تقر الشريعة بهذا الحق لكل مواطني الدولة الإسلامية؟. نستطيع الإجابة على هذا السؤال بعد الاطلاع على شروط المرشح، وأهم هذه الشروط هي:

أولاً: البلوغ والعقل:

إن هذا الشرط محل اتفاق، ولا يحتاج إلى مزيد نقاش، لأن من يرشح لتحمل مسؤولية الأمة يجب أن يكون متحملاً مسؤولية نفسه، مكلفاً بالشرع، وهذا من شروط الأهلية التي يشترطها الفقهاء في العقود والمعاملات إجمالاً[٢].

ولكن هل هناك ما يبيح تقييد سن المرشح بسن معين يجب أن يتجاوزها فوق سن البلوغ، كما مر في بعض الدساتير التي تشترط مجاوزة سن المرشح لخمس وعشرين سنة أو ثلاثين سنة، أو أربعين سنة.

---

(١) هذا ما أشار إليه صاحب الدر المختار، انظر: ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٤٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦،. الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٠. الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٧٩. الباجوري، شرح جوهرة التوحيد ص ٤٥٦. البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٧. انظر هذه الشروط في مغني المحتاج، ج٤، ص١٣٠. وانظر كتب المحدثين: يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص٢٦٧. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ١٢٣. عبدالرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص١٢٢.

إن هذا الأمـر يتـعلق بالمصلحـة التي يقـرها أولو الأمـر في التشـريع والاجتهاد حسب الزمان والمكان، ولا بأس بتحديد سن المرشح لرئاسة الدولة بخمس وثلاثين سنة، أو أربعين سنة، استئناساً بعمر النبي، صلى الله عليه وسلم، عندما نزل عليه الوحي، وكما يقول المفسرون: إنه بلوغ سن الحكمة والنضج البشري التام.

ثانياً: الذكورة:

تشترط الجمهرة الغالبة من الفقهاء أن يكون المرشح لرياسة الدولة العامة ذكراً، ولا يجوز للمرأة أن تتولى رياسة الدولة[1].

يقول ابن قدامة عن تولية المرأة: "ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يُولِّ النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاءً ولا ولاية بلد، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً"[2].

وصرح كمال الدين القدسي في المسامرة: "واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح إذ النساء ناقصات عقل ودين، كما ثبت به الحديث الصحيح، ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب"[3]. أما الجويني فقد نقل الإجماع على ذلك بقوله: "وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً"[4].

وقد استدل الفقهاء على عدم جواز تولي المرأة الإمامة العظمى بالحديث الذي رواه البخاري عن أبي بكر قال: لقد نفعني الله بكلمة أيام الجمل، لما بلغ

---

(١) مغني المحتاج، ج٤، ص١٣٠. القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ص٥٣. الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٨٠. ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٤٨. محمد عثمان، رياسة الدولة، ص١٣٠. يحيى إسماعيل، منهج السنة ص٢٦٨. السنهوري، فقه الخلافة، ص١٢١.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

(٣) ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٣١٨.

(٤) الجويني، كتاب الإرشاد، ص٣٥٩.

النبي، صلى الله عليه وسلم، أن فارساً ملكوا ابنة كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[1].

يقول ابن العربي المالكي في شرح هذا الحديث: "هذا يدل على أن الولاية للرجال، ليس للنساء فيها مدخل بإجماع، اللهم إلا أن أبا حنيفة قال: تكون المرأة قاضية فيما تشهد فيه، يعني على الخصوص بأن يجعل إليها ذلك الرأي، أو يحكمها الخصمان، وقد روي أن عمر قدم على السوق بامرأة متجالة، ليس للحكم ولكن ربيئة على أهل الاعتلال والاختلال"[2].

ثالثاً: الإسلام:

يجمع الفقهاء على اشتراط الإسلام فيمن يترشح لمنصب رياسة الدولة أو الإمامة العظمى[3]، ونقل الإجماع غير واحد. نقل النووي في شرح صحيح مسلم: "قال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل"[4].

ويبدو أن شرط الإسلام في المرشح للخلافة، ليس بحاجة إلى ذكر عند كثير من الفقهاء، ولا يحتاج إلى مزيد من التدليل، لأنه لا يكتفى بإسلامه فقط، بل يرى كثير من الفقهاء أن يكون فقيهاً مجتهداً في الأصول والفروع،

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص٥٣، (كتاب الفتن)، وانظر أيضاً ج ٨: ١٢٧، (كتاب المغازي).

(٢) ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، ج٩، ص١١٩، (أبواب الفتن).

(٣) مغني المحتاج، ج٤، ص١٣٠. الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٨٠. القلقشندي، مآثر الأنافة ص٥٦. الإرشاد إلى قواطع الأدلة والأحكام، ص٣٥. ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٣١٨. الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٤٥٦. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص١٢٢.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم، ج٢، ص٢٢٩ (كتاب الامارة).

عالماً بمسائل الدين[1]. ويقول الجويني: "من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره"[2].

كما أن الخلافة يعرفها كثير من الفقهاء بأنها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[3]، وقيل: "هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا"[4].

إن هذه التعاريف كلها تشير بشكل واضح إلى أن الخلافة أو الرياسة العامة تصرفٌ منوطٌ بأحكام الدين، ويهدف إلى تنفيذ أوامر الله عز وجل وتطبيق شرائع الإسلام، فلا يعقل أن يوكل هذا الشأن الهام إلى غير المسلم. وذلك لكي يراعي مصلحة الإسلام ومصلحة المسلمين، بالإضافة إلى حفظ الدين وصيانته من الانتقاص والبدع، وإقامة الحدود، والإمامة في الجمع والصلوات، وأخذ الصدقات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أهم الأدلة التي استدل بها الفقهاء على اشتراط الإسلام فيمن يرشح للخلافة:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[5]، ومحل الاستشهاد كلمة "منكم" أي منكم أيها المسلمون. وأولي الأمر هم الذين تلقى إليهم مقاليد الحكم والرياسة، والذين أعطوا حق السمع والطاعة من جميع المسلمين.

---

(١) العضد عبدالرحمن الإيجي، المواقف، ص ٣٩٨. البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٧.

(٢) الجويني، الإرشاد، ص٣٥٨، ويقول إن هذا الشرط محل اتفاق.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥.

(٤) هذا التعريف ينسب للرازي والإيجي في المواقف، ص٣٩٥.

(٥) النساء، آية ٩٥. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢١٣.

ثانياً: قال تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾[1]، وليس هناك سبيل أعظم من الولاية. وقد استدل بهذه الأدلة من رأى عدم جواز ترشيح أهل الذمة للولايات الخاصة وكذلك لعضوية المجالس التشريعية التي سوف نفرد لها بحثاً أكثر تفصيلاً.

رابعاً: العلم والاجتهاد:

ذهب جمهور الفقهاء إلى اشتراط الاجتهاد فيمن يترشح لرئاسة الدولة، هذا ما ذكره عضد الدين الإيجي بقوله: "الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين"[2].

أما الجويني فيقول إن شرط الاجتهاد متفق عليه، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف[3].

وقال البغدادي: قال أصحابنا: إن الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف أحدها العلم، وأقل ما يكفيه منه: أن يبلغ فيه مبلغ العلم في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام[4].

وهذا ما ذهب إليه الماوردي بقوله: "العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام"[5]، وكذلك ابن خلدون الذي يقول: "ولا يكفي من العلم إلاّ أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال"[6].

---

(١) النساء، آية ١٤١. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢١٣.

(٢) الإيجي، المواقف، ص ٣٩٨.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص٣٥٨. وانظر، الجويني، غياث الأمم، ص٦٥.

(٤) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٧.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية ٦، ونقله القلقشندي في مآثر الأنافة، ج١، ص٥٧.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٣.

وذهب فريق من العلماء إلى اشتراط العلم بصفة عامة، وبالقدر الذي يصلح لادارة الأمور، ولو لم يكن مجتهداً، وهذا ما نص عليه حجة الإسلام الغزالي بقوله: "وليست رتبة الاجتهاد مما لابد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف"[1].

ووضح ذلك شارح المسايرة بقوله: "وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الإسلام أيضاً في التعبير به، ولكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه"[2].

ومن خلال النص يتضح أن ابن الهمام لم يعد شرط الاجتهاد ضرورياً، وذلك لذروة اجتماعها مع الصفات الأخرى في شخص واحد، وهذا هو رأي الحنفية على ما يبدو، والله أعلم[3].

ويبدو من كلام الحنابلة على لسان أبي يعلى، أنهم لا يشترطون الاجتهاد بل يكتفون بذكر العلم[4]. ويقصد بالعلم القسط من المعرفة التي تؤدي إلى حسن تصريف أمور الدولة، وقيل في مواطن أخرى معرفة كافية بالشرع.

وكان مقصود العلماء الذين تشددوا في إيجاب صفة الاجتهاد، من أجل تحصيل الكمال البشري في شخص الزعيم الأول، ليكون قدوة المسلمين غير محتاج إلى غيره في استنباط حكم الشرع فيما يعرض له من مسائل. كما نص على ذلك (ابن خلدون) الذي اعتبر التقليد نقصاً في شخصية الخليفة، كما أن

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٩١، هذه عبارة الغزالي المثبتة. وقد ذكر بعض الكتاب أن الغزالي نقل الإجماع على صفة الاجتهاد. انظر: ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، ص٢٢٠. نقلاً عن كتاب الرد على الباطنية.

(٢) ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٣١٩.

(٣) ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٣٢٢. ابن عابدين، الحاشية. محمد عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ١٣٤.

(٤) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٠.

(أبا المعالي الجويني) اعتبر احتياج الخليفة للفتوى أثر في استقلاليته، عندما قال: "فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه ويخرجه عن رتبة الاستقلال... وإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا، ووجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية، فالكفاية المرعية معناها الاستقلال"[1].

إن اشتراط صفة الاجتهاد في المرشح لرئاسة الدولة يقتضي في الوقت الحاضر ترجمة واسعة جداً من قوائم العلوم التي يجب أن يتقنها، فبالإضافة إلى إتقان علوم القرآن والتفسير واللغة والأحاديث وأسانيدها وأصول الفقه وقواعده، ومعرفة الناسخ والمنسوخ ومعرفة أقوال الفقهاء واختلافهم في الأصول والفروع، ويضاف إليها من مقتضيات العصر إتقان علوم السياسة وفنونها، وإتقان علوم الإدارة وأساليبها، وعلوم الاقتصاد الحديث ومسائله، ومسائل الحرب وتدبير الممالك، إلى غير ذلك من علوم لا تنتهي والتي تعد من الضرورة لإدارة الدولة ورعاية شؤونها، وهذا ما يستحيل جمعه في جمهرة من الخلق، ليس في شخص واحد فحسب.

ومن هنا فإنه يقتضي التساهل في هذا الشرط، ويستحسن الاتفاق على مضمون شرط العلم في الوقت الحاضر، ما يشمل قسطاً من علم الفقه وأصوله وعلوم اللغة بالإضافة إلى أصناف العلوم الحديثة من السياسة والادارة ما يقتضي تدبير الدولة. ويستعين في كل الشؤون من المتخصِّين في كل علم وفن، ولا يمكن استغناء أي شخص مهما بلغ من العلم والدراية وتحصيل الفنون وسعة الاطلاع عن الاستعانة بالمتخصِّين وأرباب العلوم في كل الفروع.

---

(١) الجويني، غياث الأمم، ص٦٦.

خامساً: العدالة:

العدالة لفظ تعارف عليه أهل الحديث، وهو من أهم الشروط التي يجب توفرها فيمن تقبل روايته، كما أنه شرط متعارف عليه عند الفقهاء فيمن تقبل شهادته.

والعدالة في اللغة: الاستقامة. وفي الشريعة: الاستقامة على طريق الحق باجتناب المحظورات.

وفي اصطلاح الفقهاء: اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وغلبة الصواب واجتناب الأفعال الخسيسة[١].

قال البغدادي: "وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن تجوز شهادته تحملاً وأداءً"[٢].

والعدالة كما يوضحها الماوردي: أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضى والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه[٣].

وذهب إلى اشتراط العدالة في المرشح للإمامة الغالبية العظمى من الفقهاء، وبعضهم ذكر العدالة بأحكامها الجامعة أو ذكر التقوى والورع[٤].

وذكر بعض الفقهاء أن العدالة ليست شرطاً، بمعنى إذا فقد هذا الشرط لا يخل بعقد الإمامة، فقد ذكر ابن عابدين: "وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة، فيصح تقليد الفاسق الإمامة مع الكراهة، ولكن يستحب العزل إن لم يستلزم فتنة"[٥]، وذكر أبو يعلى الفراء هذا المعنى عن أحمد[٦]. أما

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص١٩٢.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٧.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٦.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦. ابن الهمام، المسايرة بشرح المسامرة، ص٣١٨. الإيجي، المواقف، ص٣٩٨. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٠. غياث الأمم، ص٦٨.

(٥) ابن عابدين، حاشية، ج١، ص٥٤٩.

(٦) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٠.

الغـزالي فـقـد ذكـر إن المسـامـحـة في هذه الصـفـة تـأتي من باب الضـرورة، والضرورات تبيح المحظورات[1].

إن هذه الصفة لا يستغنى عنها في الوقت الحاضر، ويجب عدم التساهل بها، إذ إنها تشترط في قبول الشهادة والرواية، فكيف لا يقبل بها في الإمامة العظمى؟!.

سادساً: الكفاية: ويقصد بها (الكفاية الجسمية والكفاية النفسية)[2]

أما الكفاية الجسمية فيقصد بها تمام الأعضاء والحواس، فالإمام يجب أن يكون تام الأعضاء، ليس مقطوع الرجل أو اليد أو غير ذلك، وسليم الحواس فليس بالأعمى ولا بالأصم ولا بالأخرس، بحيث يكون قادراً على مباشرة ما يدرك بها، ولا يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض[3]. وبعضهم يرى أن نقصها تقلل الهيبة في النفوس مما يؤدي إلى ضعف الطاعة[4].

أما الكفاءة النفسية وهي الأشمل وهي المرادة عند إطلاق لفظ الكفاءة أو الكفاية وتشمل عدة معاني، فقيل إنها أعم من الشجاعة، فيجب أن يكون ذا رأي وشجاعة، كي لا يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود، والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش[5]. وعبر عنها العلماء بتعبيرات كثيرة منها: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو.

يقول الجويني: ولا يصلح لإيالة طبقات الخلائق وجر العساكر والمناقب وعليات المناصب جبان خوار، ومن فطر على الجبن واستشعار الحذر لا يزداد

---

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢١.

(٢) يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص٢٨١.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦.

(٤) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢١.

(٥) الجويني، غياث الأمم، ص٦٥. الجويني، الإرشاد، ص٣٥٩. الباقلاني، التمهيد، ص١٨٣. ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٣.

إلا فرط الخور، ثم الشهامة مرعية مع كمال العقل، ولا يصلح مقتحم هجام لهذا الشأن وهذا المُنْصَبّ إلى الرأي أحوج منه إلى ثبات الجنان[1] ويقول في موضع آخر بعد ذكر هذه الصفات: "ويجمع ما ذكرناه الكفاية وهي مشروطة إجماعاً"[2].

ويصف البغدادي هذا الشرط، بقوله: الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس، فيحفظهم عليها، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ويكون عارفاً بتدبير الحروب[3].

سابعاً: النسب القرشي:

هذا الشرط يستحق وقفة طويلة، وهو بحاجة إلى بحث مستوف، وأنه وثيق الصلة بموضوع الحقوق السياسية، لأن اشتراط القرشية في المرشح لرئاسة الدولة يقتضي القول إن هذا الحق محصور في دائرة النسب القرشي، وهذا يعني أن المسلمين محرومون بشكل عام من هذا الحق السياسي الكبير. ومن هنا فإن النتيجة المترتبة على الإقرار بهذا الشرط خطيرة ومهمة، وتمس الأمة الإسلامية بكاملها، ولذا لابد من التمهل في الحكم وأن نستعرض أقوال العلماء في هذا الشأن والوقوف على الأدلة.

يقصد بالنسب القرشي: أن يكون من أبناء النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[4].

والنضر بن كنانة هو الملقب بقريش، وإليه تجتمع أنساب قريش وتنتهي[5]. والنضر هو الجد الثاني عشر للرسول، صلى الله عليه وسلم.

---

(١) انظر حاشية رد المختار، ج١، ص٥٤٨. ابن الهمام، المسايرة شرح المسامرة، ص٣١٩، وقال: هذا رأي الجمهور.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧٧.

(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤٩. أصول الدين، ص٢٧٦.

(٥) المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣١٩. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٠.

وبعض الفقهاء يذكر الشرط قائلاً : من صميم قريش، أي لا تنعقد إلا للولد صريح النسب، ولا تنعقد للمولى، ولمن كانت أمه قرشية وأبوه ليس قرشياً[1]. ويشترك في هذا جميع بطون قريش، ولا اختصاص لبطن منهم دون غيره[2]. وخالف في ذلك الشيعة الذين ذهبوا إلى حصرها في آل هاشم من قريش، وبعضهم حصرها في آل علي بن أبي طالب وبني هاشم، وبعضهم حصرها في أبناء علي من فاطمة بنت الرسول، صلى الله عليه وسلم.

موقف العلماء من اشتراط القرشية

الفريق الأول : وهو الجمهور الأعظم من أهل السنة، ومعهم جميع فرق الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة، حيث يرى أن الإمام يجب أن يكون من قريش، وأن شرط النسب القرشي في الإمام شرط صحة[3].

ونقل كثير من العلماء أن هذا الشرط محل إجماع، مثل : الماوردي في الأحكام السلطانية[4]، والنسفي في كتاب التمهيد[5]، والنووي في شرح صحيح مسلم حيث يقول : "هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع، أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم

---

(١) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٠.

(٢) النسفي، كتاب التمهيد، ص٣٩٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص٨٩. الباقلاني، التمهيد، ص ١٨٢. ابن همام المسايرة بشرح المسامرة، ص٣١٩. البغدادي، أصول الدين، ٢٧٥. الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٠. القرطبي، التفسير، ج١، ص١٠٧. الإيجي، المواقف، ص ٣٩٨. الفرّاء، الأحكام السلطانية، ص٢٠. ابن عابدين، الحاشية، ج١، ص٥٤٨.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦.

(٥) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٣٩٧.

بالأحاديث الصحيحة، قال القاضي: اشتراط كونه قرشياً هو مذهب العلماء كافة، قال وقد احتج به أبو بكر وعمر، رضي الله عنهم، على الأنصار يوم السقيفة، فلم ينكره أحد، قال القاضي: وقد عدها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرنا وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار. قال ولا اعتداد بقول النِّظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه من غير قريش، ولا بسخافة ضرار بن عمرو في قوله أن غير القرشي من النبط وغيرهم يقدم على القرشي لهوان خلعه إن عرض منه أمر، وهذا الذي قاله من باطل القول وزخرفه، مع ما هو عليه من مخالفة إجماع المسلمين، والله أعلم "[1].

الفريق الثاني من أهل السنة: اعتبر نفر من العلماء أن النسب القرشي من الشروط المختلف فيها، بمعنى أنهم نفوا الإجماع على ذلك، منهم صاحب المواقف[2]، والقرطبي في تفسيره[3] والجويني في الإرشاد إذ يقول: "ومن شرائطها عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش إذ قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: (الأئمة من قريش)، وقال: "قدموا قريشاً ولا تقدموها". وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال، والله أعلم بالصواب "[4].

وذهب فريق من العلماء، وفي مقدمتهم ابن خلدون، إلى أن هذا الشرط مما أجمع عليه الصحابة يوم السقيفة ويؤيده حديث صحيح، ولكن هذا الشرط كان مؤقتاً بالمصلحة المتحققة في ذلك الوقت، والتي كانت منوطة

---

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٠٠، (كتاب الإمارة).

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٩٨.

(٣) القرطبي، التفسير، ج١، ص١٧٠.

(٤) الجويني، الإرشاد، ص٣٥٩.

بعصبية قريش القوية، والتي كانت سنداً للخلافة بما لها من مكانة وشوكة بين قبائل العرب. ولكن لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وعجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم فلم تعد المصلحة متحققة من هذا الشرط[1].

ومن الغريب أن ابن خلدون نقل في المقدمة عن الباقلاني أنه من القائلين بنفي اشتراط القرشية لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال[2]. ونقل هذا بعض المحدثين مثل محمد ضياء الدين الريس[3] ومحمد رأفت عثمان[4].

ولكن الباقلاني أثبت في كتابه التمهيد، أن أول شروط الإمام أن يكون قرشياً من الصميم، واستدل بالأحاديث التي قال عنها: إنها قد استفاضت وتواترت واتفقت على المعنى، ثم وصف ما حدث في السقيفة أنه إجماع ولا اعتبار بقول من يخالفه مثل قول ضرار وغيره[5]. ومن هنا يقتضي التنويه إلى معرفة هذه الحقيقة.

الفريق الثالث: وهم الخوارج: وتبعهم جمهور المعتزلة وبعض المرجئة. الذين قالوا بصلاحية الإمامة في غير قريش، وأن النسب القرشي ليس شرطاً فيمن يترشح للإمامة، ويستوي القرشي وغير القرشي في هذا الحق، إذا كان عدلاً مجتنباً للجور، كما قالوا بجواز إمامة العبد إذا احتيج إليه، كما تجوز إمامة النبطي[6]، وهو قول غيلان الدمشقي من المرجئة، وفرقة الضرارية،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٤ وما بعدها.

(٢) المصدر، السابق، ص١٩٤.

(٣) محمد الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٢٢٨.

(٤) محمد عثمان، رياسة الدولة، ص١٧٥.

(٥) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص١٨٢.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل ١ :١٥٧.

والنظامية، أن الإمامة تصلح لغير قريش وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بالإجماع من الأمة[1].

وزعم الكعبي أن القرشي أولى بها من الذي لها من غير قريش، أما ضرار فقد قال: إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي، فالأعجمي أولى بها، والمولى أولى بها من الصميم، وذلك لهوان خلعه إن عرض منه ما يستوجب الخلع[2].

أدلة أهل السنة ومن معهم:

أولاً: استدل الفقهاء والعلماء على اشتراط القرشية بالأحاديث التالية:

١. ما رواه البخاري عن معاوية بن أبي سفيان أنه قال: إني سمعت رسول الله، صلى عليه وسلم، يقول: "إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين"[3]، وفي رواية

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٠، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤٩. الضرارية من فرق المرجئة وهم أتباع ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء. [الفرق بين الفرق، ص٢١٣].
-غيلان الدمشقي؛ هو غيلان بن مسلم، نسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية، كان يقول القدر خيره وشره من العبد، صلب في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٠٠.
- النظامية من فرق المعتزلة: وهم أتباع أبي إسحق بن سيّار المعروف بالنَّظام، ظهر عام ٢٢٠هـ، وسمي كذلك لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وهو من رؤوس المعتزلة [الفرق بين الفرق، ص١٣١].

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٥. النووي، شرح على مسلم، ج١٢، ص٢٠٠. ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص١١٨.
الكعبي: هو أبو القاسم بن محمد الكعبي تلميذ أبي الحسين الخياط، وهما من معتزلة بغداد وإلى الكعبي تنتسب طائفة من المعتزلة تسمى (الكعبية)، توفي ببلخ عام ٣١٩ هـ.[انظر الأعلام للزركلي، ج٤، ص٦٥].

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١١٤، (كتاب الأحكام/ باب الأمراء من قريش).

أخرى عن ابن عمر، رضي الله عنهما: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"[١].

٢. روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"[٢]. وفي رواية أخرى عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في الخير والشر"[٣].

٣. روى مسلم عن جابر بن سمرة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة، قال: ثم تكلم بكلام خفي عليَّ، فقلت لأبي ما قال، قال: كلهم من قريش[٤].

٤. روى الترمذي عن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة"، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح[٥].

ثانياً: استدلوا أيضاً بالإجماع:

فقد نقل النووي في شرح صحيح مسلم كما مر سابقاً قول عياض: إن اشتراط القرشية في الإمام مذهب العلماء كافة، وعَدُّوها من مسائل الإجماع، ولم ينقل في ذلك قول مخالف[٦].

---

(١) المصدر السابق، ج١٣، ص١١٤. مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠١.

(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٠، (كتاب الامارة). فتح الباري، ج٦، ص٥٢٦، (مناقب قريش).

(٣) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٠.

(٤) المصدر السابق، ج١٢، ص٢٠١..

(٥) ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، ج٩، ص٧٢، (أبواب الفتن).

(٦) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٠٠.

وكذلك الماوردي في الأحكام السلطانية[١]، وعبدالقاهر البغدادي في كتابه أصول الدين[٢]، والنسفي في كتاب التمهيد[٣]، وأشار إلى ذلك أبو بكر الباقلاني في التمهيد[٤].

أدلة الخوارج ومن معهم:

واستدل الخوارج والذين معهم ببعض الأحاديث:

١. ما روي عن أبي ذر: "أن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف"[٥]. وفي رواية مشابهة من طريق آخر: "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا". وقد تعددت الروايات التي جاءت تحمل المعنى نفسه في صحيح مسلم.

٢. الحديث الذي رواه أنس بن مالك قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[٦].

٣. استدلوا بما روي عن سيدنا عمر، عندما طلب منه أن يستخلف. أنه قال: "لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته"[٧].

ومن المعروف أن سالماً كان من الموالي، فلم يكن قرشياً، وكان سالم معروف بعلمه وورعه وقراءته للقرآن، فقد قال الرسول، صلى الله عليه

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٥.

(٣) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٣٩٧.

(٤) الباقلاني، التمهيد، ص١٨٢.

(٥) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٢٥، (كتاب الإمارة).

(٦) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١٢١، (كتاب الأحكام/ باب السمع والطاعة للأمير).

(٧) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١١٩.

وسلم، بحقه : (استقرئوا القرآن من أربعة من عبدالله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل)[1] .

وروي عن عمر أنه أراد استخلاف معاذ بن جبل كذلك، والمعروف عن معاذ بن جبل أنه من الأنصار، وليس من قريش. واستدلوا أيضاً بالمعقول، بأن الشارع لم يعتبر الأنساب في أمور الدين، ولا شرف ولا حسب إلا بالعمل، قال تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[2]. وأنه لا يَفْضُلُ العربيُ الأعْجَميَّ ولا يفضلُ الأبيضُ الأحمرَ إلاَّ بالتقوى والعمل الصالح. كما أوَّل بعضهمَ ذلك من أجل سهولة خلعه فيما لو استوجب الخلع.

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة الخوارج :

- أولاً: بالنسبة لما ورد عن السمع والطاعة للعبد الحبشي، يقول ابن خلدون: وهذا لا تقوم به حجة في ذلك لأنه خرج مخرج التمثيل والغرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة[3] .

كما قيل من وجه آخر إن المقصود هو الإمارة على الجيش أو بعض الولايات الخاصة وليس الخلافة والإمامة العظمى. وخيف أيضاً فيما لو غلب العبد على السلطان بطريق الاستيلاء والقهر، وخيف الفتنة من عزله[4] .

- ثانياً: أما بالنسبة لقول سيدنا عمر، فقد قيل إن سيدنا عمر قال ذلك قبل انعقاد الإجماع، أو أن اجتهاد عمر قد تغير بعد ذلك كما يقول ابن حجر العسقلاني[5] .

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص١٠١.

(٢) الحجرات: آية ١٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٤.

(٤) المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣٢٠. الإيجي، المواقف، ص٣٩٨.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص١١٩. شرح الأحاديث السابقة المتعلقة بشرط القرشية.

أما بالنسبة لأدلة أهل السنة، فيمكن مناقشتها من عدة وجوه:

الوجه الأول: اعترض بعض العلماء على وصف المؤيدين الذين قالوا إن الأحاديث التي جاءت تخص قريش بالإمامة استفاضت وبلغت مبلغ التواتر بأن هذا فيه مقال، فهي لم تستفض ولم تبلغ حد التواتر.

ومن هؤلاء المعترضين إمام الحرمين، حيث يقول: "وذكر بعض الأئمة إن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته، من حيث أن الأمة تلقته بالقبول. وهذا مسلك لا أوثره، فإن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون عدد التواتر، والذي يوضح الحق في ذلك، أنّا لا نجد في أنفسنا ثلج الصدور، واليقين المثبوت، بصدد هذا من فلق في قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، بناءً عليه لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة"[1].

الوجه الثاني: هذه الأحاديث التي تذكر أن هذا الأمر لا يزال في قريش، جاءت بلفظ الخبر، فهي من باب إخبار الرسول، صلى الله عليه وسلم، بما سيكون عليه الواقع، ولا يدل على التخصيص بحكم معين[2]، ومما يؤيد هذا النظر في جميع الروايات التي جاءت تحمل المعنى نفسه. ويستدل بها على الشاهد نفسه، فهناك رواية تقول: "الناس تبع لقريش مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم".

فلا يستدل منه على وجوب تبعية الكافر للكافر، ولا يكون هذا حكماً، وانما هو من باب الإخبار عن زعامة قريش للعرب في الكفر والإسلام، لما كانت تتمتع به من مكانة وشرف ومؤهلات أخرى.

---

(١) الجويني، غياث الأمم ٦٣.
نقل بعض الكتاب أن رأي الجويني أنه لا يشترط النسب القرشي في الإمام، وربما استدلوا بقوله هذا، ولكنه يصرح بغير هذا وبشرط النسب القرشي، ولكنه لا يعتمد على تواتر الحديث، بل يعتمد على وجه آخر، انظر الكتاب نفسه ص٦٣، ٦٤.

(٢) علي الخربوطلي، الإسلام والخلافة، ص ٣٤.

وفي حديث آخر: "الناس تبع لقريش في الخير والشر". فلا يعقل أن يكون الحكم وجوب التبعية لقريش في الخير والشر، فإذا كان في الخير حكماً فكيف يكون في الشر أمراً؟. وهذا يؤيد أنه من باب الإخبار.

الوجه الثالث: من الأحاديث التي وردت في البخاري ومسلم وكتب السنن هي من باب الصحيح ولا يستطيع أحد إنكارها، ولكن ما ثبت صحتها في البخاري ومسلم لم تسند إلى (أبي بكر الصديق) رضي الله عنه، الذي يذكر معظم العلماء أنه احتج به يوم السقيفة، إلا في حديث واحد رواه أحمد وفي سنده انقطاع كما يقول الحافظ ابن حجر[١].

وما نقله كتاب السير عما جرى في السقيفة، لم يذكر عن أبي بكر أنه استدل بحكم قطع به حديث لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، والذي ورد على لسان أبي بكر أنه قال: ولن تعرف العرب هذا الأمر إلاّ لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً "[٢].

وما أورده الطبري أنه قال عن المهاجرين: "... فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم"[٣].

وعبارة سيدنا عمر وهو يحاجج الأنصار تشبه حجة سيدنا أبي بكر: "والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم..."[٤].

والذي يقف على كلام سيدنا أبي بكر وسيدنا عمر، رضي الله عنهما، يلحظ أنهما كانا ينظران إلى انتظام العرب قاطبة، وانصياعها للخليفة القادم

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص١١٤.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج٢، ص٦٥٨.

(٣) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢٠٧.

(٤) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠٨.

بعد وفاة الرسول الكريم، عليه أفضل الصلاة والسلام، وما نتج عن ذلك من فراغ خطير، وظروف في غاية الحرج والصعوبة، ولهذا لن ترضى العرب بالخضوع لغير هذه القبيلة التي وصفها أبو بكر بأنها أوسط العرب داراً ونسباً، وأهل النبي وعشيرته، ولو كان الأمر محسوماً بنص قاطع عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لما كان هناك خلاف، ولما حدث ما حدث.

الوجه الرابع : أيضاً هناك مجال للاستنتاج من الأحاديث بأنها تخص المهاجرين الأوائل من قريش، الذين هم أول من نزل فيهم الوحي، وهم أول من آمن بالله من العرب، وهم الذين حملوا الدعوة للناس، وصبروا على حمل الأمانة كل الصبر وتحملوا الأذى والعذاب سنوات طوال، فهم أحق العرب بقيادة الناس وزعامتها، كما أنهم أكثر الناس قدرة على فهم معاني القرآن وأحكام الإسلام، وقد تنزل فيهم القرآن آية آية، كما أن القرآن نزل بلغتهم ولسانهم.

ويؤيد ذلك أن الخلاف كان يدور بين فريقي المهاجرين والأنصار في السقيفة حول من هو صاحب الحق، ولم يكن هناك فريق ثالث، وكان يقصد بإطلاق قريش في ذلك الوقت على المهاجرين منهم، وهكذا فهم من كلام أبي بكر في السقيفة، ويأتي من بعدهم الأنصار في المرتبة الثانية فقال: نحن الأمراء وأنتم الوزراء[١].

الوجه الخامس : وهو ما أتى به العلامة ابن خلدون، وهو الوقوف على مقصد الشارع من اشتراط القرشية فيقول[٢]: " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي وقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على

---

(١) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، ص٢٣٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٥، ١٩٦.

التبرك بوصلة النبي، صلى الله عليه وسلم، كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلاّ اعتبار العصبية التي يكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، ذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم.

ثم يقول: " . . . وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها " .

واعترض قوم على ابن خلدون باعتماده العصبية هي العلة في الحكم، مع أن الإسلام جاء لمعارضتها وقمعها. ولكن نستطيع أن نستفيد من منهج ابن خلدون في الوصول إلى الحقيقة المقصودة، وذلك بالبحث عن مقصد الشارع ومقصد الحكم لأن الشارع منزه عن العبث. فنستطيع أن نقول المقصد هو حصول الكفاية في شخص رئيس الدولة، التي تضمن انتظام الأمور وخضوع عامة المسلمين وانقيادهم له.

الوجه السادس: إن الإجماع الذي نقله فقهاء أهل السنة وعلماؤهم في شرط القرشية إنما كان إجماعاً على خلافة أبي بكر، وهو إجماع على المصلحة

التي كانت متحققة في ذلك الوقت كما يقول ابن خلدون، ولذلك فإن الاستدلال بالإجماع فيه نظر[١]، كما أن بعضهم نفى الإجماع[٢].

الوجه السابع: إن هذه الأحاديث هي من باب الجزئيات في الشريعة، ومن باب الظنيات كذلك، وهي تعارض قاعدة كلية وقطعية في الشريعة الإسلامية. وإذا تعارض الظني والقطعي فيقدم القطعي، وإذا تعارض الجزئي والكلي يقدم الكلي[٣]، والقاعدة التي تعارض مضمون شرط القرشية هي التي تقول: "إن جميع المسلمين سواسية، أصلهم واحد، لا فضل لأحد على أحد الا بالتقوى والعمل الصالح، وإن أساس الاختيار هو القوة والأمانة" وينهض بهذه القاعدة جملة من النصوص القطعية في الكتاب والسنة، وتؤيدها روح الشريعة، وأفعال الخلفاء وأقوال الفقهاء.

ومن هذه النصوص

- قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾[٤] فأصل الخلقة واحد لكل الناس بمختلف شعوبهم وقبائلهم.
- إن مقياس التفاضل هو التقوى، وليس النسب أو الجنس. قال تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٥].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في حجة الوداع: «يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي فضل إلاّ بالتقوى، ألا هل بلغت اللهم فاشهد. قالوا: نعم. قال: فليبلغ الشاهد الغائب»[٦].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٤.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٩٨. القرطبي، التفسير، ج١، ص٧٠. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص٣٨٨.

(٣) الشاطبي. الموافقات، ج٣، ص٢٦١.

(٤) الحجرات: آية ١٢.

(٥) الحجرات: آية ١٢.

(٦) خطبة الوداع، رواها البخاري، ج٣، ص١٥٧٣. (كتاب الحج)، مسلم، الصحيح، ج٨، ص١٨٢،

عن أبي ذر، رضي الله عنه، قال: «إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبداً مجدع الأطراف»[1].

- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من قاتل تحت راية عمية، يدعو إلى عصبية أو يغضب لعصبية فقتلته جاهلية»[2].
- إن القرآن يحدد القاعدة في الاختيار، التي تقوم على ركيزتي القوة والأمانة، قال تعالى على لسان بنت الرجل الصالح: **﴿يا أبت استأجره، إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾**[3].
- جاء في الحديث المروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «من قلد رجلاً عملاً على عصابة، وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه، فقد خان الله وخان رسوله، وخان المؤمنين»[4].

كل هذه النصوص والجزئيات تجعل القاعدة السابقة قاعدة عامة وكلية من كليات الشريعة القطعية، وهي تعارض أحاديث اشتراط القرشية، ولإزالة التعارض لابد من إعمال القاعدة القطعية وتأويل النصوص الجزئية بما يتفق مع القاعدة، والبحث عن الوجه الذي لا يؤدي إلى نقض قطعيات الشريعة، ويمكننا ذلك من خلال الوجوه السابقة.

(الحج). الترمذي، الصحيح، ج١١، ص٢٢٤، (أبواب التفسير). ابن ماجة، السنن، ج٢، ص٩٠٥، (الوصايا) ولكن هذا الجزء من الخطبة لم أعثر عليه فيها، انظر تحقيق هذه الخطبة محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص٣٦٠. ابن هشام، السيرة، ص٦٠٣. الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٨٠. المقريزي، (إمتاع الأسماع)، ج١، ص٥٢٢. الواقدي، المغازي، ص٤٣٣. اليعقوبي، التاريخ، ج٢، ص١١٠.

(١) مسلم، الصحيح، ج١٢، ص٢٢٥.

(٢) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٢ (كتاب الفتن والعمية من الضلالة). النسائي، السنن، ج٧، ص١٢٣.

(٣) القصص، آية (٢٦).

(٤) رواه الحاكم في المستدرك، ج٤، ص٩٢، وقال هذا حديث صحيح الإسناد. ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١١.

وإذا أردنا ترجمة ذلك في الوقت الحاضر نجد أن ذلك يمكن تحصيله بتنصيب "رئيس الدولة" الذي تتوافر فيه المؤهلات وشروط القيادة عن طريق الاختيار العام من الأمة. إما بطريق مباشر أو غير مباشر، وما تقتضيه أغلبية الممثلين وأهل العلم وأولو الأمر من أهل الحل والعقد في هذا الزمان، فهو خير ضمانة لاجتماع الكلمة والتئام الصف.

ولذلك مازالت الأمة الإسلامية بحاجة إلى تقنين هذا الأمر و"دسترته" وتطوير ذلك حسب المصلحة العامة للمسلمين في كل ظرف، ليسد الخلل ويعالج الخطأ، حتى تصل الأمة إلى النموذج العملي الذي تتفق عليه الأمة باتفاق أهل العلم والخبرة، حتى يحسم الخلاف ويقضى على الفتنة، وحتى لا يبقى هذا الأمر مصدر خلاف وفتنة في كل مرة.

ونحن نرى أن كثيراً من الأمم استطاعت أن تحسم خلافها في هذا الشأن واتفقت على أسلوب واضح في اختيار زعيمهم، بحيث يساعد ذلك على الوقوف على رأي الأغلبية واتفاقها، مما يرضي الأغلبية العظمى من المواطنين.

والمسلمون أحق بهذا الأمر، وأقدر على حسم خلافهم، وعندهم المرجع الواضح المبين من القرآن والسنة وما استنبط منهما من قواعد وأصول. ويستطيعون علاج كل الأمور في كل الأزمان والأمكنة عبر ديمومة التفكير وتطوير الوسائل التي لا تتعارض مع روح الشريعة وقواعدها العامة وخطوطها العريضة.

ومن هنا فإن المصلحة في الوقت الحاضر تقتضي البحث عن أفضل الوسائل التي تحقق المصلحة المقصودة من الشارع، وتلبي رغبة الفقهاء والعلماء الأوائل في تثبيت دعائم حكم دولة الإسلام وتحصيل الاستقرار وانقياد عامة الناس وحسم مادة الفتنة، وأن خير وسيلة لهذا هو طريق الاختيار العام من عامة مواطني دولة الإسلام، وفق دستور ولوائح قانونية مستنبطة من

القرآن والسنة وأقوال الفقهاء والعلماء، التي تحقق رضى الأغلبية والسواد الأعظم من الأمة الإسلامية ولا بأس من الاستفادة من التجارب الأخرى التي تتفق مع الشريعة.

ثامناً : الجنسية :

يمكن إضافة شرط آخر في غاية الأهمية إلى الشروط السابقة، وهو أن يكون المرشح حاصلاً على جنسية دولة الإسلام، ولا يكفي أن يكون مسلماً فقط. ولكن لابد من توضيح أهمية هذا الشرط وشرعيته من خلال الأدلة.

من أهم هذه الأدلة :

أولاً : من القرآن :

- قال تعالى : ﴿ **والذين آمنوا ولم يهاجروا، مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا** ﴾[1]، مالكم من ولايتهم : كلمة "ولايتهم" بفتح الواو وكسرها، وهذه الكلمة يختلف معناها بين فتح الواو وكسرها، وكلا المعنيين مقصود.
- القراءة التي بالفتح : تعني المعونة والنصرة والولاء، فيما رجحه أكثر المفسرين والعلماء[2]، ويستدل بهذا المعنى، على أن الهجرة والالتحاق بمجتمع الدولة الإسلامية شرط من شروط اكتساب جنسيتها، حتى يتمتع بحقوق المواطن الكاملة.
- أما القراءة (بكسر الواو) : وهو محل الاستشهاد، فإنها قراءة متواترة ومشهورة كذلك، وقد قرأ بالكسر يحيى بن وثاب، والأعمش وحمزة[3]، وهي تعني : الإمارة[4].

---

(١) الأنفال : آية ٧٢.

(٢) الطبري، التفسير، ج١٤، ص٨٧، ٨٨. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، ص١٤١. الرازي، التفسير، ج١٥، ص٢١٢. ابن كثير، التفسير، ج٢، ص١٢١. ابن العربي، أحكام القرآن، ج٢، ص٨٨٧. النيسابوري، تفسير غرائب القرآن، ج٦، ص٣٢.

(٣) القرطبي، التفسير، ج٨، ص٥٦.

(٤) القرطبي، التفسير، ج٨، ص٥٦. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٧٠. الطبري، التفسير، ج٦، ص٤٠.

يقول الرازي في تفسيره: "قال الزّجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب، أما الولاية التي بمنزلة الإمارة مكسورة، للفصل بين المعنيين، ويجوز كسر الولاية لأن في تولي بعض القول بعضاً جنساً من الصناعة كالقصارة والخياطة، فهي مكسورة، وقال أبو علي الفارسي: الفتح أجود لأن الولاية هنا من الدين، والكسر في السلطان"[1].

لذلك نستطيع أن نعتمد على هذا الدليل في منع الترشيح للخلافة أو لعضوية مجالس الشورى كذلك، إلا لمن كان عضواً في مجتمع دولة الإسلام، مقيماً فيه على سبيل الإقامة الدائمة، ويبدو هذا الأمر واقعياً ومنطقياً.

- جاء في تفسير المنار حول الآية ﴿**أولئك بعضهم أولياء بعض**﴾ عن المهاجرين والأنصار: "أنه يشترط فيمن يتولى أمور العامة أن يكون منهم، بالإضافة إلى التعاون والتناصر وغير ذلك"[2].

ثانياً: من السنة

في الحديث الطويل الذي رواه بريدة، جاء فيه: "... فان قبلوا الإسلام فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعُهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم إن قبلوا ذلك، أن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم"[3].

نستدل من هذا الحديث أن المسلمين لا يتساوون في الحقوق والواجبات إلاّ إذا كانوا جميعاً أعضاء في مجتمع الدولة الإسلامية، فلا مساواة بين المسلمين الذين يشكلون شعب دولة الإسلام، وبين المسلمين الملتحقين بديار الكفر.

فالمسلمون خارج ديار الإسلام لهم حق النصرة والمعونة إذا فتنوا في الدين، فيما لا ينقض العهد فقط، ولكنهم لا يتمتعون بأي حق سياسي من

---

(١) الرازي، التفسير، ج١٥، ص٢١٠. الألوسي، روح المعاني، ج١٠، ص٣٨.

(٢) رشيد رضا، تفسير المنار، ج١٠، ص١٠٥.

(٣) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٣٧.

حقوق المواطنين في دولة الإسلام ومن أهمها حق الترشيح للرياسة العظمى، أو لعضوية مجالس الشورى، والله أعلم.

ثالثاً: من المعقول:

- ليس من المقبول عقلاً، أن يسمح للمسلم غير الملتحق بشعب دولة الإسلام والذي لا يتمتع بالمواطنة ولا يحتل مركزاً قانونياً محدداً فيها، ولا يتحمل واجبات ولا يمتلك حقوقاً، أن يُكلَّف بأعظم مسؤولية فيها وأخطرها وهي الرياسة العظمى.
- كما أنه لا يعيش مشاكل المسلمين وبعيد كل البعد عن ظروفهم ومعاناتهم، ولم يساهم معهم في بناء المجتمع الإسلامي، بل على العكس من ذلك فهو لبنة من لبنات المجتمعات الأجنبية، وهو مسخر بعقله وقدرته وإمكاناته لخدمة المجتمع الأجنبي ورفعته، فكيف له أن يتزعم عملية بناء مجتمع المسلمين؟.
- كما أن الخليفة أو الرئيس، يجب أن يكون من إفراز القاعدة الجماهيرية العريضة، ولا يتسنى لهم معرفته ومعرفة قدراته السياسية والإدارية، ومعرفة صفاته من حسن تدين وورع ونزاهة ونجدة وشجاعة وجماع صفات العدالة، إلا إذا كان بينهم، وتشهد له الجمهرة العظمى بحسن السيرة وكمال الصفات البشرية التي تجعله أهلاً للاختيار.
- كما أن الاختيار يرتكز عادة على جملة الإسهامات التي يؤديها الشخص في بناء مجتمعه، وما سجله التاريخ له من تضحيات في سبيل الدفاع عن أرضه ووطنه، وما قدم من خدمة عامة لأهله وشعبه. وهذه الأمور هي التي تصنع الثقة المتبادلة، وما يترتب على ذلك من تمام البناء وحسن الأداء ووحدة الصف.

المطلب الثاني: الترشيح لعضوية مجالس الشورى"المجالس التشريعية":

مجالس الشورى أو المجالس التشريعية هي أسماء مستحدثة لما كان يسميه فقهاء المسلمين وعلماؤهم "بأهل الحل والعقد" ، وقبل أن نبحث شروط المرشح لعضوية هذه المجالس ، يحسن بنا أن نقف على بعض أقوال الفقهاء وتعريفاتهم لمصطلح أهل الحل والعقد :

- عرف صاحب الدر المختار أهل الحل والعقد بأنهم هم "الأشراف والأعيان" بقوله : «والإمام يصير إماماً بمبايعة الأشراف والأعيان»[1] .
- وقال آخرون : "هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس "[2]، (وهو قول النووي) وزاد القلقشندي قول الرافعي : ولابد فيهم من مجتهد .
- ووصفهم ابن الهمام من الحنفية : «أنهم العلماء وأهل الرأي والتدبير»[3]
- ويستنتج من كلام أبي يعلى أنه يسمي أهل الحل والعقد بـ: أهل الاجتهاد أو أهل الاختيار[4] .
- الماوردي : سماهم أهل الاختيار ثم قال : "هم الذين تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة "[5] .
- وقال أبو بكر الباقلاني : هم أفاضل المسلمين المؤتمنين في هذا الشأن وفضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة[6] .

---

(١) الحصكفي، الدر المختار بشرح تنوير الأبصار مع حاشية رد المختار ، ج٤ ، ص٢٦٣ .

(٢) القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ص٦٣ . الرملي، نهاية المحتاج، ج٨، ص٢٩٠ .

(٣) المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣٢٦ . ابن عابدين، الحاشية، ج١ ، ص٥٤٩ ، ج٤ ، ص٢٦٣ ، ج١ ، ص٥٤٩ .

(٤) الفراء، الأحكام السلطانية، ص١٩ . البغدادي، أصول الدين، ص٢٨١ .

(٥) الماوردي، الأحكام، ص ١٥ .

(٦) الباقلاني، التمهيد، ص١٧٨ .

- ويقول أحد المحدثين: «هم ممثلو الأمة الحقيقيون الذين تدين لهم بالزعامة والطاعة»[١].

وقد حصر فقهاء السياسة الشرعية والعلماء المسلمون الأوائل مهمات أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة فقط، وبعضهم جعل لهم مهمة عزله إن استوجب العزل[٢].

كما أنهم لم يتعرضوا لطريقة اختيار هؤلاء، ولا لكيفية عملهم، وتباينوا تبايناً شديداً في كيفية اختيار الخليفة، فقال بعضهم يكون باجتماع الذين في حاضرة الخلافة، ويلتقي بمن تيسر حضوره منهم[٣]. واشترط آخرون أن لا يقل العدد عن أربعين وهو نصاب صلاة الجمعة عند الشافعية[٤].

وقال بعضهم يكفي ستة أشخاص منهم أو خمسة أو أربعة[٥]، واكتفى بعضهم باثنين وهو نصاب الشهادة[٦] بل ذهب بعضهم إلى الاكتفاء بشخص واحد عدل وهو قول أبي الحسن الأشعري وارتضاه الباقلاني ورجحه الجويني[٧]، أما أبو بكر الأصم[٨] فقد اشترط إجماع الأمة عن بكرة أبيهم، واستنكر عليه علماء الأمة هذا الرأي، لاستحالته أولاً، ولقصده الطعن في خلافة علي، رضي الله عنه، ثانياً[٩]. ويميل الماوردي للرأي القائل تنعقد

---

(١) سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٢٣٩.

(٢) القلقشندي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ص٨٩.

(٣) البغدادي، أصول الدين، ص٢٨١.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص٥٣.

(٥) المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣٢٧. ابن تيمية، منهاج السنة ١ :٣٦٥.

(٦) الجويني، غياث الأمم، ص٥٣ . البغدادي، أصول الدين، ص٢٨١.

(٧) غياث الأمم، ص٥٣ ، يقول الجويني: وقد تحققنا أن الاجماع ليس شرطا، فانتفى الإجماع بالإجماع، وبطل العدد بانعدام الدليل عليه، فلزم المصير إلى الاكتفاء بعقد واحد. انظر المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣٢٦ . البغدادي، أصول الدين، ص٢٨٠ . الباقلاني، التمهيد، ص١٧٨.

(٨) أبوبكر الأصم: هو عبدالله بن كيسان من رجال الطبقة السادسة من المعتزلة وعرف بالفصاحة والفقه والورع (انظر الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٢٢٣).

(٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٩٠.

البيعة بجمهور أهل الاختيار. ومن خلال تحديد مهمة أهل الحل والعقد، تتضح الشروط التي أوجبها الفقهاء فيهم، أي بمعنى المؤهلات التي تجعلهم قادرين على اختيار الخليفة.

من خلال ما سبق يتضح أن أهل الحل والعقد، هم أصحاب الشأن في الأمة وهم الذين يتحملون المسؤولية الكبرى في الحفاظ على اجتماع الأمة ولمّ شَعْثِها وانتظامها خَلْفَ إمامها.

وأسند إليهم الماوردي ومعه علماء الأمة وجوب النهوض لاختيار الإمام فقال: "وإن لم يقم بها أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار، حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة، حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على ما عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم"[1].

وإذا أردنا الإجابة على السؤال الذي يطرح نفسه: من هم أهل الحل والعقد في وقتنا الحاضر؟ نجد أن الإجابة ليست سهلة، وينبغي أن يتصدى لهذه الإجابة جمهرة علماء الأمة ومفكروها، عبر أبحاث ومؤتمرات متخصصة؛ من أجل الوصول إلى صياغة فقهية معاصرة، تلبي حاجات العصر، وترتكز على قواعد الشريعة وأقوال الفقهاء، وقبل الإجابة يمكن تلخيص ملامح أهل الحل والعقد في النقاط التالية:

أولاً: هم الذين يمثلون الأمة، فيقومون بالواجب الذي أوجبه الله على المسلمين جميعاً في عموم خطابه الكريم، في شأن حفظ الإسلام وإقامة حدوده، والذود عن حياض ديار الإسلام بالجهاد، وتدبير شؤون المسلمين.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥.

ثانياً: هم أهل الشوكة في الأمة الإسلامية، الذين يحصل بطاعتهم للإمام مقصود، وهم أصحاب القدرة الذين تتبعهم جماهير الأمة ويرضون بما يرونه لهم[1].

ثالثاً: أهل الحل والعقد: هم أهل العلم والاجتهاد والرأي والتدبير، وفيهم وجهاء الناس ورؤساؤهم وأعيانهم، وأصحاب الخبرة، فهم قادة الناس ومحط ثقتهم، كما وصفهم العلماء. وقيل هم أفاضل الناس.

رابعاً: هم الذين يتولون أعظم شأن وأخطر أمر، وهو تعيين الخليفة أو إمام الأمة الذي يتولى هو بدوره النيابة في قيادة المسلمين وتدبير أمورهم الدينية والدنيوية. وهم الذين يحسمون الخلاف في هذا الموضوع، ولا يتعين الإمام إلا ببيعتهم. وهم أصحاب الشأن في مراقبته ومحاسبته وعزله، يتوافر إن استحق العزل.

خامساً: يجب أن يتوافر فيهم شروط العدالة الجامعة والعلم والرأي والحكمة ويضيف بعضهم الاجتهاد وشروط الإفتاء، وممن يشهد لهم بالخبرة والفطنة والتجربة.

سادساً: أهل الحل والعقد كانوا هم بطانة الإمام وعصبته وأهل مشورته، يجمعهم في المعضلات، ويستفتيهم بما يستجد من أمور، ويعاونونه في أمور تدبير الدولة في حالتي السلم والحرب.

وهذه الخصائص يجب أن تتوافر في أهل الحل والعقد في زماننا هذا، فهم المعنيون بتنفيذ خطاب الشارع المتوجه إلى الأمة بكاملها في شؤون فروض الكفايات على الإجمال، وهم الذين يمثلون رأي الأمة بمختلف فئاتها وأقطارها، وهم الذين يتولون تعيين رئيس الدولة ومحاسبته وعزله، وهم قادة الأمة وأفاضل الناس ورؤساؤهم ووجهاؤهم.

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص٣٦٥ وما بعدها.

وهؤلاء هم الذين يعبر عنهم الآن بلفظ "مجلس الأمة" أو "مجلس الشعب" أو "مجلس الشورى" أو "السلطة التشريعية".

وتعارفت معظم "دساتير" الدول أن يكون الجزء الأكبر من هؤلاء منتخبين من المواطنين ويسمون "مجلس النواب"، والجزء الآخر لاستكمال الجوانب التي لم يحققها الانتخاب، عن طريق التعيين من رئيس الدولة، ويراعى فيهم الزعامة والخبرة والتجربة، وأن يكونوا من أهل المناصب العليا في الدولة ومن وجهاء الناس وأشرافهم، ومن أصحاب التخصصات التي يحتاج إليها في مجال الاقتصاد والسياسة والحرب وغير ذلك.

إن هذا الإجراء لا يتعارض مع مقاصد الشريعة وأقوال الفقهاء والعلماء. فإذا أردنا الحصول على جماعة تتوافر فيهم هذه الصفات والخصائص، فيمكن اللجوء إلى طريق الانتخاب العام من الأمة، لإفراز الأشخاص الذين تتوفر فيهم صفة التمثيل للأمة، وهي من أهم الصفات المطلوبة فيهم. وهم الذين يحوزون على رأي الأغلبية وأكثرية الأصوات.

ويمكن إنشاء مجلس آخر من أصحاب التخصصات والقدرات، والعلم بوجوه المصلحة، والرأي في أمور السياسة والسلم والحرب، للوصول إلى هيئة تعبر عن رأي الأمة وتتحمل مسؤولية تمثيلها في كل الشؤون العظيمة والخطيرة وإليها يرد الأمر في الأمن والخوف. وهذا يقتضي الاتفاق على لوائح قانونية ودستورية تنظم هذا الشأن بنصوص ومواد واضحة، مستمدة من الشريعة الإسلامية ولا تتعارض مع مقاصدها وقواعدها العامة.

ويمكننا الآن الوقوف على الشروط التي نص عليها الفقهاء، والتي يستعان بها لتحديد شروط المرشح لمجلس الشورى في دولة الإسلام.

شروط أهل الحل والعقد

أجمل الماوردي الشروط المعتبرة فيهم بثلاثة شروط :

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها .

ثانياً : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها .

ثالثاً : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[1] .

ويبدو أن هذه الشروط محل اتفاق ، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والاستدلال . ويضيف الجويني شروطاً ويقول إنها محل اتفاق ولم يؤثر فيها خلاف وهي :

- الذكورة : ويقصد أن أهل الحل والعقد هم من الرجال فقط ، وليس هذا من اختصاصات المرأة وشأنها ، فيقول : " فما نعلمه قطعاً ، أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمامة وعقد الإمامة ، فإنهن ما روجعن قط ، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة ، رضي الله عنها ، ثم نسوة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أمهات المؤمنين "[2] . وسنبحث موضوع عضوية المرأة في مجلس الشورى في الصفحات اللاحقة .
- الإسلام : يقول الجويني : " ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة ، فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس فيه خفاء "[3] . وسنبحث هذا الشرط بشكل مفصل في موضوع عضوية أهل الذمة في مجالس الشورى .

---

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ص٦ ، وقد نقل هذا الرأي أبو يعلى في الأحكام ص١٩ .

(٢) الجويني ، غياث الأمم ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

- الاجتهاد: وهذا الشرط محل اختلاف، فقد ذهبت طوائف من أهل السنة إلى أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى، وهو ما ذهب إليه الجويني[1].

أما الباقلاني ومعه بعض العلماء فلا يشترط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن يكون ذا عقل، وكيّس، وفطن، وعنده هداية إلى عظائم الأمور، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة[2].

ويبدو أن رأي الباقلاني أقرب إلى التحقيق في هذا الزمن الذي يعز فيه وجود المجتهدين، وإن شرط الاجتهاد يؤدي إلى الحرج، كما أننا بحثنا هذا الشرط في الخليفة، وانتهينا بترجيح رأي القائلين بعدم اشتراط الاجتهاد في الخليفة.

- الجنسية: يجب على المترشح لعضوية المجالس الشورية، أن يكون متمتعاً بجنسية دولة الإسلام، ومواطناً كامل المواطنة فيها، والأدلة التي سبقت لاشتراط الجنسية في المرشح للرياسة العامة هي الأدلة نفسها التي يستدل بها لاشتراطها هنا.

---

(١) الجويني، غياث الأمم، ص٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص٤٩. المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة ص٣٢٦، يقول المقدسي تنعقد الإمامة ببيعة جماعة العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير.

المبحث الرابع: ترشيح المرأة لعضوية المجالس التشريعية و مجالس الشورى

رأينا أن الفقهاء نقلوا الإجماع على عدم جواز ترشيح المرأة للخلافة، ولكن هذا الحكم لا يشمل جميع الولايات والمناصب السياسية والإدارية، فيجوز للمرأة الترشيح لعضوية المجالس التشريعية وفي المسألة خلاف، نستطيع أن نجمله في اتجاهات ثلاثة هي:

الاتجاه الأول:

يرى حرمان المرأة من تولى كل الولايات العامة على الإطلاق، بل إن بعض هؤلاء يرى حرمانها من كل الحقوق السياسية، فلا يحق لها الترشيح ولا الانتخاب ولا الشورى.

من أصحاب هذا الرأي جمهور الفقهاء القدامى مثل: الماوردي والجويني وابن العربي وابن قدامة[1]، ومن المعاصرين: الشيخ محمد المدني من علماء الأزهر، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد أبوزهرة، وأبو الأعلى المودودي[2].

الاتجاه الثاني:

يرى جواز تولي المرأة الولايات الخاصة والعامة باستثناء رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٥. الجويني، غياث الأمم، ص٤٨. ابن العربي، شرح على صحيح الترمذي، ج٩، ص١١٩. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩.

(٢) نقل عنهم عبدالحميد الشواربي هذا الرأي في كتابه الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، ص٥٥ وما بعدها. وانظر المودودي في كتابه نظرية الإسلام وهديه، ص٢٦١.

ومن هؤلاء فقهاء الحنفية الذين يجيزون تولي المرأة لولاية القضاء في الأموال وفيما تقبل به شهادتها[1] . وبعض الفقهاء يجيزون تولي المرأة ولاية القضاء مطلقاً، كالإمام الطبري والإمام ابن حزم[2] . ومن المعاصرين: الشيخ شلتوت ومصطفى السباعي والشيخ محمد رشيد رضا، وعبد القادر عودة[3] .

الاتجاه الثالث:

يرى جواز تولي المرأة لكل الولايات العامة مثل الرجل بما فيها الإمامة العظمى، ومن هؤلاء فرقة من الخوارج[4]، ومن المعاصرين عبدالحميد متولي[5]، وظافر القاسمي[6] .

أدلة الفريق الأول :

استدل هذا الفريق بعموم الأدلة التي وردت في القرآن والسنة حول وضع المرأة وعلاقتها بالرجل.

أ. من القرآن :

١) قوله تعالى: ﴿**وقرن في بيوتكن، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾[7]، فالآية تأمر النساء بالمكث في البيت، وعدم الخروج إلا لضرورة، وهذا يتعارض مع ممارسة الأمور السياسية والقيادية التي تقضي بالخروج إلى العامة ومخالطة الرجال ومزاحمتهم.

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٣. ابن عابدين، الحاشية، ص١٤٤. ابن الهمام، فتح القدير، ج٥، ص٤٨٦.

(٢) الصنعاني، سبل السلام، ج٤، ص١٢٣. ابن حزم، المحلى، ج٩، ص٤٢٩.

(٣) الشيخ شلتوت، من توجيهات الإسلام. السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص١٥٦. رشيد رضا، نداء الجنس اللطيف، ص٢١٦. عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، ج١، ص٢٧.

(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٠.

(٥) عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٢١١.

(٦) ظافر القاسمي، نظام الحكم، ص٣٤٢.

(٧) الأحزاب: آية ٣٣.

٢) قال تعالى : ﴿**الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾[١]، فقد أخبر الله عز وجل أن القوامة للرجال على النساء، ودخول المرأة المجالس النيابية يتعارض مع هذا المبدأ، لأن فيه إعطاء المرأة القوامة على المجتمع لأنها تشترك في تسيير دفة المجتمع[٢].

ب. من السنة

١) عن أبي سعيد الخدري خرج رسول الله، صلى عليه وسلم، في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء فقال: يا معشر النساء. . .، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن "[٣]، وقد استدل بما ورد في الحديث من وصف نقصان العقل، بعدم جواز توليتها، قديماً وحديثاً، لأنها لا تصلح لهذا الأمر بحكم هذا الضعف[٤].

٢) الحديث السابق : "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[٥]، فالحديث يخبر بالخسران وتجنب الفلاح لمن يتولى عليهم امرأة، وهذا يفيد النهي عن تولية المرأة، لأنه مظنة الضرر.

٣) ما روي عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم : "إذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأمركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير من ظهرها"[٦]، فالحديث يشير إلى فساد الوضع وانتشار الفتنة، عندما

---

(١) النساء: ، آية ٣٤.

(٢) المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص٢٦١، ٢٦٢.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١، ص٤٠٥، (كتاب الحيض).

(٤) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩. المقدسي، المسامرة بشرح المسايرة، ص٣١٨.

(٥) فتح الباري ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص٥٣، كتاب الفتن. سنن النسائي - أدب القضاة مع شرح السيوطي، ج٨، ص٢٢٧.

(٦) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٢١، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري وصالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها ولا يتابع عليها، وهو رجل صالح.

يكون الأمر للنساء إلى الدرجة التي يكون الموت فيها خير من الحياة بالنسبة للمسلمين عندئذ. ثم استشهدوا بجملة من الأحاديث والآثار، التي لا تصح، وهي موضوعة أو ضعيفة، أو في إسنادها علة قادحة، فلا حاجة لمناقشتها[1].

ج. بالإجماع

استدلوا أيضا بالإجماع والواقع التاريخي، إذ إنه لم ينقل عن المرأة أنها تولت شيئاً من الولايات العامة منذ فجر الإسلام، مع أن دواعي اشتراكها في الشؤون العامة كانت متوافرة.

ولم يرو التاريخ أن المرأة المسلمة قد اشتركت في اجتماع السقيفة، أو بيعة الخلفاء، ولم يكن لها دور في قضايا الدولة الحاكمة على زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا في زمن الصحابة ومن بعدهم[2].

مناقشة أدلة الفريق الأول

بالنسبة للآيات التي استدلوا بها

الآية ﴿**وقرن في بيوتكن**﴾، هذه الآية وما سبقها وما جاء بعدها، خطاب موجه لنساء النبي، صلى الله عليه وسلم، وهذا ما أكده الحافظ ابن حجر بقوله: "... فإنه أمر حقيقي خوطب به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا تقول أم سلمة: لا يحركني ظهر بعير حتى ألقى النبي عليه السلام"[3].

ومما يؤكد خصوصية هذا الخطاب بنساء النبي، أن سيدنا عمر أصر على منعهن من الخروج للحج، وكان متوقفاً عند هذه الآية، وكان سيدنا عمر

---

(١) الأنصاري، حقوق المرأة في الإسلام، ص٣٠٢، - حولية كلية الشريعة ع٢ / ١٩٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٩.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (كتاب فضائل الصحابة)، ج٧، ص١٠٨.

يراجع في هذا الموضوع كثيراً من أن هذا لا يتعارض مع الخروج للحج، حتى سمح لهن بأداء الحج في آخر خلافته، . . . وقد امتنع بعضهن وقوفاً عند ظاهر النص مثل (سودة) رضي الله عنها[١].

ثم لو افترضنا أن هذه الآية خطاباً عاما لكل نساء المسلمين، لوجب علينا أن نبحث عن معنى "القرار" في البيوت، في ضوء النصوص الصحيحة الكثيرة التي كانت لا تمنع النساء المسلمات من المشاركة في الحياة الاجتماعية، وحضور المناسبات العامة، والخروج للجهاد والغزوات[٢].

أما بالنسبة للآية «الرجال قوامون على النساء»

فإن حكم القوامة الوارد في الآية هو مجال الأسرة والبيت، لأن الآية جاءت في هذا السياق، كما أن التعقيب في نفس الآية هو: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾، ولا ينطبق هذا المعنى على تولي المرأة لبعض المسؤوليات، ولا يتعارض مع دخولها للمجالس النيابية أو حصولها على حقوقها السياسية.

وإذا قيل العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب، فإن هذا منقوض بصلاحية المرأة للولايات الخاصة اتفاقاً، كالوصاية على اليتيم، ونظارة مال الوقف، واستفرادها بالقضاء، إذا كانت القضية متعلقة بقضايا النساء.

ومن هنا، يجب عدم تحميل النصوص فوق ما تحتمل، ويجب عدم الإفراط في التشدد المفضي إلى تعطيل مصالح المجتمع القائمة على مشاركة المرأة في نهضة مجتمعها نهضة حقيقية، مرتكزة على الوعي الفكري والنضج الحضاري الممزوج بالتحلي بأدب الإسلام وعفة الإيمان وطهارة القلب.

---

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٤، ص٧٢-٧٥، (كتاب الحج، باب حج النساء).

(٢) هناك عدة أحاديث صحيحة في البخاري ومسلم وكتب السنن تفيد بأن المرأة كانت تخرج للجهاد والغزو، وتشارك في القيام على المرضى ومداواة الجرحى، فقد روى البخاري عن الرُّبيِّع بنت معوذ قالت: كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم، فنسقي القوم ونخدمهم، ونرد القتلى الى المدينة. (البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٦، ص٨٠، (كتاب الجهاد)، ج٦، ص٨٠. عبدالحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج٣، ص١٨ وما بعدها..

ومن المعلوم ضرورةً: أن الإسلام جاء ليخاطب الرجل والمرأة بكل ما يتضمنه التكليف الشرعي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإعمار الأرض ونشر رسالة الخير مع مراعاة خصوصية كل منهما، وتوزيع الأدوار، حسب ما تقتضيه الفطرة والطبع السوي.

أما بالنسبة لما استدلوا به من السنة

فالحديث الذي ورد عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، بنسبة نقصان العقل والدين إلى المرأة، واعتمد عليه بعض الفقهاء في حرمان المرأة من تولي المسؤولية، فأرى أنه لا يصلح دليلاً، للأمور التالية:

١. يجب الرجوع أولاً إلى المناسبة التي قيل فيها الحديث، والوقوف على غاية القول وحقيقته، أما المناسبة كما رواها البخاري فكانت يوم عيد، وأراد الرسول الكريم أن يعظ النساء في هذه المناسبة، فلا يعقل أن يعمد الرسول في هذه المناسبة المفرحة أن يحط من كرامتهن ويقرر نقصان عقلهن، بل صيغة الحديث لا تدل على ذلك، "... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن.." فالصيغة تعجب من قدرتهن على الذهاب بعقل الرجل الحازم، على الرغم مما توصف به من طغيان العاطفة على العقل[١].

٢. أما النقطة الأخرى، فلم يكن الحديث بصيغة تقرير حكم، ولم يكن الحديث يهدف إلى منع المرأة من تولي المسؤولية لهذا السبب، بل كان الحديث بمعرض الكلام الذي ورد للرسول من سيدنا عمر أن نساء الأنصار يغلبن أزواجهن. ورد في البخاري عن سيدنا عمر قوله: "فلما قدمنا على الأنصار، إذا قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار"[٢]. فلا يصح الاستدلال به على هذا الحكم.

---

(١) عبد الحليم أبوشقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١، ص٢٧٥.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، كتاب النكاح، ج٩، ص٢٧٨.

ولذلك يمكن أن يفهم الحديث في سياق ملاطفة الرسول، صلى الله عليه وسلم، للنساء في عظة العيد، ومن أجل إثارة الانتباه، بهدف حث النساء على تسخير هذا الدهاء الأنثوي في مجال الخير والمعروف، ولهذا فقد قيلت مرة واحدة في سياق الوعظ، وليس في صيغة مستقلة تقريرية.

أما الحديث الآخر: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

يبدو أن هذا الحديث هو أكثر الأحاديث النبوية صراحة في ذكر المرأة وعلاقتها بالولاية. وربما يكون الحديث الوحيد في هذا المستوى من الوضوح. ومع ذلك فإن مجموعة من الكتاب تناولوا هذا الحديث من حيث المناسبة والمقصد والسند.

أما من حيث السند، فإن الحديث من الأحاديث الصحيحة التي أوردها البخاري عن أبي بكرة، وأبو بكرة من الذين جلدوا حد القذف زمن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وقد روى الحديث بعد ذلك، إذ أنه روى الحديث في زمن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، بمناسبة واقعة الجمل، للاستدلال على شرعية عدم خروجه في جيش عائشة، رضي الله عنها. ونحن نعلم أن في جيش عائشة كان الزبير وطلحة وهما من فقهاء الصحابة المبشرين بالجنة[1].

أما من حيث المناسبة فإن الحديث في معرض الخبر عن البشرى بزوال ملك فارس[2]، وذلك بعدما دعا عليهم الرسول، صلى الله عليه وسلم، بتمزيق ملكهم على إثر تمزيق كتاب الرسول الكريم إلى كسرى، يدعوه فيه إلى

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٧، ص١٥-١٦. ما أورده ابن حجر العسقلاني في تقريب التهذيب: أبوبكرة هو بن الحارث بن بكرة بن عمرو الثقفي وهو صحابي مشهور بكنيته، وقيل اسمه مسروح، أسلم بالطائف ثم نزل البصرة ومات بها سنة ٥١هـ.

(٢) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص٣٤٢.

الإسلام، فورد الخبر عن الخلاف الذي دب في الأسرة الحاكمة، ولم يجدوا من يرث الحكم من سلالة أنو شروان الآ ابنته، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم، عند سماع الخبر: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة".

وفريق آخر من الفقهاء، يقول: إن هذا النص خاص بتولية المرأة لرياسة الدولة وما تسمى بالإمامة العظمى، ولا ينطبق على كل الولايات وذلك عملاً بالنص وعملاً بروح الشريعة، التي تقضي بأن المرأة مخاطبة بكل ما يخاطب به الرجل، بكل درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحمل المسؤولية والأمانة العامة، وأنهما على قدر المساواة إلا ما استثني بنص خاص صحيح[1].

أما الحديث الذي رواه الترمذي، فهو غريب ويقول إن للراوي غرائب انفرد بها لا يتابع عليها[2]، وتقع الغرابة في اللفظ والمعنى، ولو صح الحديث فلا يستدل به على حرمان المرأة من ممارسة حقوقها السياسية. لأن الحديث يعني انقلاب الأمر بحيث تحل النساء محل الرجال في ممارسة أدوارهم في المجتمع. وتصبح النساء أصحاب الشأن ولهن الأمر، وليس للرجال شيء. ولا ينطبق على مشاركة النساء للرجال في إدارة بعض الشؤون وتحمل بعض المسؤوليات.

وأما ما استدلوا به من الواقع والتاريخ

فهو منقوض بالواقع، فقد ثبت أن النساء كن يشاركن في حضور الاجتماعات العامة وفي المعارك والغزوات في زمن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وفي زمن الصحابة، عليهم رضوان الله، ومع الذين جاءوا من بعدهم، ولم يخل عصر من العصور من حضور عدد من النساء المسلمات في

(١) محمد القطب طبلية، الوسيط في النظم الإسلامية ص١٧٢-١٧٣، ط١، ١٩٨٢م.

(٢) ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، ج٩، ص١٢١.

الميادين السياسية والاجتماعية والأدبية أيضاً، وسوف نفصل في ذلك في أدلة الفريق الثاني.

وقد نقلت السيرة النبوية مشاركة النساء في أهم العقود السياسية في حياة النبي، صلى الله عليه وسلم، وهي "بيعة العقبة الثانية" التي بايع فيها الرسول، عليه السلام، جماعة من أهل يثرب، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من نسائهم وهما: نسيبة بنت كعب أم عمارة، إحدى نساء بني النجار، وأسماء بنت عمر بن عدي، إحدى نساء بني سلمة، وهي أم منيع. وقد تمت هذه البيعة سراً في جوّ يوصف بالخطورة والكتمان، ويصف الراوي أنهم خرجوا بعد مرور ثلث الليل يتسللون تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعوا في الشعب عند العقبة[1]. وكانت هذه البيعة بداية عهد إنساني جديد وبداية انقلاب حضاري متميز.

أدلة الفريق الثاني:

القائلين بجواز تولي المرأة الولايات ما عدا الولاية العظمى أي (رئاسة الدولة). ولذلك يجوز لها دخول المجالس التشريعية والشورية.

الدليل الأول: القاعدة العامة التي توثقها النصوص من القرآن والسنة الصحيحة وأعمال الصحابة: أن الرجل والمرأة متساويان في الخلقة البشرية والتكريم الآدمي، كما أنهما يتساويان في التكليف الرباني والخطاب التشريعي العام، والأدلة التي توثق هذا الأصل كثيرة:

من القرآن:

١. قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[2].

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٤٤١.

(٢) الحجرات: آية ١٣.

٢ . وقوله تعالى : ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً**﴾[(١)] .

وهناك آيات أخرى تقطع بأن الرجل والمرأة من أصل واحد، ويتساويان في الخلقة البشرية، كما أنهما يتساويان في التكريم الرباني للانسان.

- قال تعالى : ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**﴾[(٢)] .
- قال تعالى : ﴿**والمؤمنون والمؤمنات، بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله**﴾[(٣)] .

هذه الآية تدلل بوضوح على وجوب مشاركة الرجال للنساء في الولاية والتعاون والنصرة لإتمام فرائض الدين والقيام معاً بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتمكين لهذا الدين وتثبيت دعائمه. والجنسان مشتركان في هذا الخطاب في تحمل المسؤولية وامتثال أوامر الله، عز وجل.

- قال تعالى : ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾[(٤)] .

معنى الآية واضح في تقرير أن المرأة تكتسب حقوقاً في مقابل الواجبات المفروضة عليها : ويجب أن يكون نوع من التوازن بين الحقوق المكتسبة والواجبات المفروضة.

- قال تعالى : ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة، ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾[(٥)] .

---

(١) النساء : آية ١ .
(٢) الإسراء : آية ٧٠ .
(٣) التوبة : آية ٧١ .
(٤) البقرة : آية ٢٢٨ .
(٥) النحل : آية ٩٧ .

- قال تعالى : ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً**﴾[1].

- هذه الآيات وأخرى كثيرة تقرر مسؤولية المرأة الإنسانية، والأصل أن الرجل والمرأة متساويان في التحمل والأداء والجزاء والمثوبة في كل الأعمال صغيرها وكبيرها.

- قال تعالى : ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾[2].

فالمرأة لا تقل عن الرجل في تحمل واجباتها ومسؤولياتها تجاه أوامر الله تعالى والالتزام بها وتنفيذ ما جاء بها، كما أن الوقوف على قضاء الله وتكليفاته ليست متعلقة بالرجل فحسب، فالمرأة تشاركه المستوى التكليفي العام دون تفريق.

كما أن القرآن حفل بشأن المرأة، وسرد علينا أمثلةً متنوعة توضح دور المرأة ومشاركتها العملية في أمور كثيرة ومهمة، ومن هذه الأمثلة :

دور زوج آدم منذ بدء الخليقة، فكان الخطاب متوجهاً بصيغة التثنية في معظم جوانب السياق المتعلق بهما.

- قال تعالى : ﴿**فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك، فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى**﴾[3].

- وقال تعالى : ﴿ **وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة، وكلا منها رغداً حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين**﴾[4].

---

(١) النساء : آية ١٢٤.

(٢) الأحزاب : آية ٣٦.

(٣) طه : آية ١١٧.

(٤) البقرة : آية ٣٥.

- وهنالك دور أم النبي موسى عليه السلام، وتنشئتها لهذا النبي ﴿**وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه، فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني، إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين**﴾[1].
- ويبرز دور امرأة فرعون البطولي في اعتناق عقيدة الإيمان ومخالفة أمر الملك المتأله المستبد (فرعون) ودورها في رعاية النبي موسى، عليه السلام. ﴿**وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون، إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين**﴾[2].
- ولا ننسى دور امرأة عمران وتنشئتها للقديسة مريم، قال تعالى: ﴿**إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني**﴾[3].

من السنة:

قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "إنما النساء شقائق الرجال"[4]، إن هذا الحديث يعتبر قاعدة مهمة في إرساء مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجال والنساء وكلمة شقائق توحي بمعنى المساواة التامة غير المنقوصة في عموم الواجبات وعموم الحقوق.

فرغم حداثة عهد المسلمين في الجاهلية التي كانت تستلب فيها حقوق المرأة وتحط فيها مكانتها وكرامتها، إلا أنهم لم يجدوا حرجاً من الاعتراف بمكانتها وحقوقها، وأفسحوا لها المجال لتشارك في الرأي والمشورة والجهاد والغزو ونشر الدعوة.

---

(١) القصص: آية ٧.

(٢) التحريم: آية ١١.

(٣) آل عمران: آية ٣٥.

(٤) أبو داود، صحيح سنن المصطفى، ج١٢، ص٣٧، (كتاب الطهارة). الترمذي، الصحيح، ج١، ص١٧٢ (أبواب الطهارة).

المرأة في عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم شاركت في أهم الأحداث السياسية والاجتماعية، وهذا واضح مما يلي:

١ . شاركت النساء في الهجرة من مكة إلى المدينة.

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات، فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾[1].

وامتحان المرأة المهاجرة كان يتم بتحليفها بالله ما خرجت إلا رغبة في الإسلام وحباً لله ورسوله.

ما روي عن هجرة أم سلمة: حدث أبو إسحق عن سلمة بن عبدالله بن عمر بن أبي سلمة عن جدته أم سلمة زوج النبي، صلى الله عليه وسلم، قالت: لما أجمع أبو سلمة الخروج إلى المدينة رحل في بعيره ثم حملني عليه، وحمل معي ابني سلمة بن أبي سلمة في حجري، ثم خرج بي يقود بعيره، فلما رأته رجال بني المغيرة قاموا إليه فقالوا: هذه نفسك غلبتنا عليها، أرأيت صاحبتك هذه؟ علام نتركك تسير بها في البلاد؟ قالت: فنزعوا خطام البعير من يده فأخذوني منه، قالت: وغضبت عند ذلك بنو عبد الأسد، رهط أبي سلمة، فقالوا: لا والله لا نترك ابننا عندها، إذ نزعتموها من صاحبنا، قالت: فتجاذبوا ابني "سلمة" حتى خلعوا يده، وانطلق به بنو عبد الأسد، وحبسني بنو المغيرة عندهم، وانطلق زوجي أبو سلمة إلى المدينة، قالت: ففرق بيني وبين زوجي وبين ابني، قالت: فكنت أخرج كل غداة فأجلس بالأبطح، فما أزال أبكي حتى أمسي سنة أو قريباً منها، فقالوا لي إلحقي بزوجك إن شئت، قالت: ورد بنو عبد الأسد إلي عند ذلك ابني فارتحلت

---

(١) المتحنة، آية ١٠.

بعيري ثم أخذت ابني فوضعته في حجري ثم خرجت أريد زوجي بالمدينة، قالت وما معي من أحد من خلق الله. . .[1].

٢. شاركت النساء في البيعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم

قال تعالى: ﴿**يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله، إن الله غفور رحيم**﴾[2].

فهذا أمر من الله عز وجل بمبايعة النساء إذا تحققت فيهن الشروط المطلوبة، وهذا ما تم فعلاً في زمن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ولذلك لم يقتصر أمر البيعة على الرجال.

ولقد روى البخاري أن بيعة الرجال كانت تتم أحياناً وفق بيعة النساء، فعن عبادة بن الصامت أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال وحوله عصابة من أصحابه: "تعالوا بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوني في معروف. . ."[3].

وما روته السيرة: أن النساء كان لهن نصيب في الاشتراك في بيعة العقبة الثانية، التي اشترك فيها ثلاثة وسبعون رجلاً من الأنصار ومعهم امرأتان من نسائهم هما نسيبة بنت كعب أم عمارة إحدى نساء بني النجار، وأسماء بنت عمر بن عدي، إحدى نساء بني سلمة وهي أم منيع. وهذه البيعة تعتبر من أهم العقود السياسية في حياة المسلمين، والتي ساهمت في قيام دولة الإسلام

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٤٦٨.

(٢) الممتحنة، آية ١٢.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٢١٩، (باب وفود الأنصار).

الأولى، وكانت على درجة عالية من السرية والخطورة، كما يصفها كتاب السير[1].

٣. شاركت النساء في الغزو والجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم

لقد أفرد البخاري ومسلم في صحيحهما أبواباً بعنوان: غزو النساء وقتالهن مع الرجال، ومن الأحاديث التي جاءت في ذلك:

- عن أم عطية قالت: "غزوت مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم سبع غزوات أخلفهم في رحالهم فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى وأقوم على المرضى"[2].
- عن الربيع بنت معوذ قالت: "كنا نغزو مع النبي، صلى الله عليه وسلم، فنسقي القوم، ونخدمهم، ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة"[3].
- جاء في الحديث الذي رواه أنس: "أن أم سليم اتخذت يوم حنين خنجراً فكان معها، فرآها أبو طلحة، فقال: يا رسول الله، هذه أم سليم معها خنجر، فقال لها رسول الله، صلى الله عليه وسلم: ما هذا الخنجر، قالت اتخذته إن دنا مني أحد من المشركين بقرت به بطنه فجعل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يضحك"[4].
- روي عن أنس بن مالك أنه قال: "لما كان يوم أحد انهزم الناس عن النبي، صلى الله عليه وسلم، ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٤٤١.

(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص١٩٤، (كتاب الجهاد والسير)، باب: النساء الغازيات.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٦، ص٨٠، حديث رقم ٢٨٨٢، (كتاب الجهاد).

(٤) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص١٨٧- ١٨٨، (غزوة النساء مع الرجال)، والحديث يشير إلى انهزام الناس يوم حنين، وثبات أم سليم مع القلة التي ثبتت حول الرسول، صلى الله عليه وسلم.

سليم، لمشمرتان أرى خدم سوقهما، تنقزان القرب على متونهما تفرغانه في أفواه القوم "[1].

- ويقول ابن حجر ووقع في حديث مرسل أخرجه عبد الرزاق: "كان النساء يشهدن مع النبي المشاهد ويسقين المقاتلة ويداوين الجرحى". وفي رواية أبي داود: أن النبي سألهم يوم حنين عن ذلك فقلن: «خرجنا نغزل الشعر، ونعين فى سبيل الله، ونداوي الجرحى، ونناول السهام ونسقي السويق "[2].

٤.مشاركة النساء في النشاطات السياسية، والنشاطات الاجتماعية العامة، وإبداء المشورة

- ما رواه مسلم عن حفصة بنت عمر في شأن استخلاف عمر الخليفة، عن ابن عمر قال: "دخلت على حفصة فقالت: أعلمت أن أباك غير مستخلف؟ قال: قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل، قال: فحلفت أن أكلمه في ذلك "[3].

- ما رواه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر أنها أنكرت على الحجاج ظلمه في الحكم وتنكيله في المعارضين السياسيين: عن أبي نوفل قال: "دخل الحجاج بن يوسف بعد مقتل الزبير على أسماء بنت أبي بكر فقال: كيف رأيتني صنعت بعدو الله قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه، وأفسد عليك آخرتك، أما إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حدثنا أن في ثقيف كذاباً ومبيراً، فأما الكذاب فرأيناه، وأما المبير فلا أخالك إلا إياه. قال: فقام عنها ولم يراجعها "[4].

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٣٦١، (كتاب المغازي)، ج٦، ص٧٨، كتاب الجهاد.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج٦، ص٧٨، (كتاب الجهاد) - باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال.

(٣) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٥، كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه.

(٤) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج ١٦، ص٩٩، (كتاب فضائل الصحابة). النسائي، ج٩، ص٦٤ (أبواب الفتن).

- ما روي عن بعض الصحابيات أنهن كن يشاركن في الاجتماعات العامة في المسجد، عن فاطمة بنت قيس قالت: «نودي في الناس أن الصلاة جامعة، فانطلقت فيمن انطلق من الناس، فكنت في الصف المقدم من النساء، وهو يلي المؤخر من الرجال»[1].

ولعل ما رواه البخاري عن أخذ الرسول بمشورة أم سلمة في وقعة الحديبية من أكثر الأدلة صلة بموضوعنا، فنرى أن بعض النساء صاحبات رأي ومشورة، بل إن أم سلمة فاقت الرجال في هذا الحدث، مما جعل الرسول صلى الله عليه وسلم، يأخذ برأيها.

عن المسور بن مخرمة ومروان قالا: خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، زمن الحديبية، فلما فرغ من قضية الكتاب (أي كتاب الصلح مع قريش) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبيّ الله أتحبب ذلك، أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً...»[2].

- أدلة الفريق الثالث:

يستدل الفريق الثالث بكل ما استدل به الفريق الثاني، ويرى أن قاعدة مساواة الرجل بالمرأة في كل التكاليف الشرعية، وأنهما أمام الخطاب التشريعي سواء، ولذلك لا فرق بينهما في مجال الحقوق والواجبات.

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٨، ص٨٠، كتاب الفتن وأشراط الساعة.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٥، ص٣٢٩، (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد). جاء ذلك في حديث طويل.

ولا يرون أن هناك استثناءات على هذه القاعدة، وأن الأحاديث والنصوص الطفيفة التي وردت في هذا المجال إنما كانت وقائع أعيان، محكومة بالظرف الزماني والمكاني.

ويرى بعض المحدثين أن هذا الموضوع من باب القانون الدستوري الذي يعتبر من التشريعات الإدارية الدنيوية، التي وُكّلت إلى الفعل البشري يجتهد فيها حسب ما تقتضيه المصلحة العامة.

ومن الأقدمين الذين أجازوا تولي المرأة للإمامة العظمى، فرقة من فرق الإسلام التي ظهرت في أواخر العصر الراشدي، وتسمى فرقة (الخوارج). فهؤلاء أجازوا تولي المرأة للرياسة العامة، ولم يروا ما يمنع ذلك في الشريعة، وحدث أن ولوا عليهم "امرأة" في أكثر من واقعة تسوسهم وتدبر أمرهم.

فقد حدث أن إحدى فرقهم تسمى "الشبيبية"، لانتسابها إلى شبيب بن يزيد الشيباني، الذي خرج في الموصل في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق في خلافة عبد الملك بن مروان. قد أجازوا إمامة المرأة، وبايعوا "غزالة" أم شبيب بالإمامة بعد مقتل شبيب[١] سنة (٧٧هـ).

ومن أشهر المعاصرين الذين تبنوا هذا الرأي الدكتور عبدالحميد متولي، المتخصص في القانون الدستوري، والذي يرى أن (حديث الآحاد) لا يصلح مصدراً للدستور وكذلك الإجماع، ويقتصر على القرآن والسنة كمصدرين للدستور فقط[٢].

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق - ص١١٠، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة-بيروت. ونقل المحقق عن الذهبي وابن قتيبة أن غزالة زوج شبيب، أما أمه فهي جهيزة. وكانت غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم، هرب منها الحجاج، فعيره بعض الشعراء بقوله:

أسد علي وفي الحروب نعامة ... فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا برزت الى غزالة في الوغى ... بل كان قلبك في جناحي طائر

وروى المؤرخون أن شبيباً هزم عشرين جيشاً للحجاج في مدة سنتين.

(٢) عبدالحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام، ص ٨٨٦، وقد بحث المسألة بشيء من التفصيل، وقد تم بحث المسألة في بحث الضمانة الدستورية في هذا الكتاب.

وكذلك الأستاذ ظاهر القاسمي، الذي قال بأن الإجماع لم يكن كاملاً في المسألة، وأما الحديث فدلالته ليست قاطعة، كما استدل بتولي عائشة للقوم الذين خرجوا إلى البصرة للمطالبة بدم عثمان وحدث ما عرف بوقعة الجمل[1].

وفي ختام هذا المبحث وبعد الاطلاع على مختلف الآراء في المسألة، وتقليب أدلتهم، نرجح الرأي الذي يقول إن المرأة لها حق التمتع بجميع الحقوق السياسية، على قدم المساواة مع الرجل، باستثناء (الرياسة العظمى). وذلك عملاً بالأصل القطعي في الشريعة الذي يقضي بمساواة الرجل والمرأة في الخطاب التكليفي الشرعي وما يقتضيه، مع مراعاة الاستثناء الذي ورد بنص صحيح وأيده الإجماع.

---

(١) ظافر القاسمي، نظام الحكم، ص٣٤١ وما بعدها.

المبحث الخامس : ترشيح الذمي لعضوية مجلس الشورى

إن مسألة ترشيح الذمي لعضوية مجالس الشورى أو المجالس التشريعية تتفرع عن مبدأين أساسين :

المبدأ الأول : وهو مبدأ قبول أهل الذمة في عضوية المجتمع الإسلامي، بحيث يصبحون مواطنين من مواطني دولة الإسلام، يتمتعون بحمل جنسيتها، ويترتب على المواطنة وحمل الجنسية التمتع بالحقوق السياسية، والحقوق السياسية هي التي تميز المواطن من الأجنبي. والقاعدة القطعية المعروفة في الشريعة الإسلامية هي المساواة بين أصحاب الحقوق والواجبات.

ولقد قرر الإسلام قاعدة المساواة في تحمل الواجبات والتمتع بالحقوق بين المسلمين وأهل الذمة والتي عبر عنها الفقهاء بقولهم : "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، وقد اشتقت هذه القاعدة من أقوال الخلفاء ووصاياهم لأمراء الجيوش، فقد ورد عن سيدنا علي بن أبي طالب : "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"[١]، كما ورد في شرح السير الكبير : "ولأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم"[٢].

المبدأ الثاني : وهو ورود بعض الاستثناءات على قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات المتعلقة ببعض المصالح التي وردت بنص صحيح، وتستند

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، س١١١.

(٢) الشيباني، السير الكبير، ج٣، ص٢٥٠.

هذه الاستثناءات على أمور تتصل بالعقيدة والدين في الغالب، فهناك بعض الواجبات التي يتصل ميدان فعلها بأمور الدين، مثل الرياسة العظمى أو الإمامة الكبرى في مصطلح علماء المسلمين، والتي تعرف بأنها "الخلافة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" [(١)] فيشترط بمن يتقلدها، الإسلام، وهذا الاستثناء لا يشكل خرقاً للقاعدة ولا نقضاً لها.

وأما ترشيح الذمي لعضوية مجلس الشورى، فيمكن بحث هذه المسألة في الاجابة على السؤال القائل: هل يجوز استشارة الذمي، والاستعانة به في شؤون دولة الإسلام؟. يتجه الفقهاء في الإجابة على هذا السؤال إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: وهم المانعون، الذين يرون عدم جواز الاستعانة بالذمي في أعمال المسلمين ولا بشيء من شؤونهم، وعدم جواز استشارته وهذا رأي عند الحنابلة[(٢)]، والرأي الراجح عند المالكية[(٣)].

الاتجاه الثاني: المجيزون، وهم الذين يرون جواز الاستعانة بالذمي بوجه عام في شؤون المسلمين، وينبني على هذا الرأي جواز الاستعانة بهم في

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥.
انظر بحث هذه المسألة لدى عبدالكريم زيدان، في كتاب أحكام الذميين والمستأمنين، ص٧٠. عبدالحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٣٢٠. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص ١٠١. محمد فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي في الإسلام، ص٢٧٤. صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان، ص١٩٠. عبد الحكيم حسن عبدالله، الحريات العامة، ص٣١.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج١، ص٢٠٨. فقد أفرد موضوعاً في كتابه هذا بعنوان: "في المنع من استعمال اليهود والنصارى في شيء من ولايات المسلمين وأمورهم" ويقول في إحدى عباراته: "لا يستعان بهم في شيء". ولكن الرأي الصحيح عند الحنابلة أنه يستعان بهم عند الحاجة والضرورة، انظر المرداوي، الإنصاف، ج٤، ص١٤٣. ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٤٤٥.

(٣) هذا رأي ابن القاسم، انظر الإمام مالك، المدونة الكبرى، ج٢، ص ٤٠. أما الفقيه المالكي ابن عبد البر فإنه يرى جواز الاستعانة بهم ابن عبد البر، الكافي، ج١، ص٤٨٤.

الاستشارة، إن كان ذلك في مصلحة المسلمين ودولتهم. وذهب إلى هذا الرأي الحنفية[1] والشافعية[2].

ويمكننا الاستعانة ببحث مسألتنا هذه بآراء الفقهاء في مسألة الاستعانة بالذمي بوجه عام وما يتفرع عنها من مسألة الاستعانة بهم في مجال المشاورة والتي تعطينا بعض الإضاءات في التأصيل الشرعي لمسألة اشتراكهم في مجالس الشورى أو المجالس التشريعية، التي لا يقتصر دورها على إبداء المشورة بل يتعدى ذلك إلى مراقبة الحاكم ومحاسبته والمشاركة في اتخاذ أهم القرارات في شؤون الدولة العامة. وسوف نقوم بعرض أدلة الفريقين ومناقشتها، حتى نصل إلى بلورة واضحة للرأي الراجح.

أدلة الفريق الأول، وهم المانعون

أ. من القرآن الكريم:

١. قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانةً من دونكم لا يألونكم خبالاً، ودّوا ما عنتم، قد بدت البغضاء من أفواههم، وما تخفي صدورهم أكبر، قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون**﴾[3].

ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذه الآية تمنع الاستعانة بغير المسلمين وتمنع استشارتهم. يقول القرطبي: "أكد الله تعالى الزجر عن الركون إلى الكفار"، ثم يقول: والبطانة: خاصة الرجل الذين يستنبطون أمره. ثم نهى الله بهذه الآية أن يتخذ المؤمنون من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاوضونهم في الأمور، ويسندون إليهم أمورهم"[4].

---

(١) انظر حاشية رد المحتار، ج٤، ص١٤٨. محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير، ج٢، ص١٨٠.

(٢) انظر مغني المحتاج، ج٤، ص٢٢١، حاشيتا الشرواني وابن القاسم، ج٩، ص٢٣٨. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٢٧.

(٣) آل عمران: آية ١١٨.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص١٧٨. الزمخشري، الكشاف، ج١، ص ٤٥٨.

وأتى الطبري برواية تؤكد استدلال العلماء على منع استشارتهم في شيء من أمور المسلمين على لسان الحسن البصري[١].

ويقول معظم المفسرين إن هذه الآية خاصة بالمنافقين، كما قيل إن سبب نزولها أن بعض المسلمين كانوا يوالون بعض اليهود، امتداداً لأحلاف في الجاهلية. وقد أورد الفخر الرازي ثلاثة آراء في المسألة:

الرأي الأول: المقصود هنا اليهود.

الرأي الثاني: المقصود هم المنافقون، لأن الآيات التي بعدها توضح ذلك.

الرأي الثالث: المقصود كل ما عدا المؤمنين، ويستدل أصحاب هذا الرأي باستشهاد عمر بها على منع اتخاذ أحد النصارى كاتباً[٢].

٢. قال تعالى: ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء**﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة، وقد كفروا بما جاءكم من الحق**﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض**﴾[٥].

هذه الآيات كلها تحوي المعنى نفسه المتعلق بمسألة الولاء، وأن كون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه.

- **الوجه الأول**: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله فهذا ممنوع، لأن الرضا بالكفر كفر، وتصويب الكفر كفر. فيستحيل مع هذا الإيمان.

---

(١) الطبري، التفسير، ج٤، ص٤٠. الألوسي، روح المعاني، ج٤، ص٣٧.

(٢) الإمام الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٨، ص١٩٧. وهو يرجح عموم الآية بمعنى لا تتخذوا بطانة من دون أهل ملتكم، والتي تقتضي منع مصاحبة الكفار على الإطلاق.

(٣) آل عمران: آية ٢٨.

(٤) الممتحنة: آية ١.

(٥) المائدة: آية ٥١.

- **الوجه الثاني :** المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه .
- **الوجه الثالث :** وهو كالمتوسط بين الأمرين ، بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة ، مع الاعتقاد بأن دينه باطل ، فهذا لا يوجب الكفر إلاّ أنه منهي عنه[1] .

ويستدل الفريق الأول بأن المشاورة والاستعانة بهم هي من قبيل الولاء والولاية المنهي عنها بهذه الآيات .

٣ . قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾[2] . فهذه الآية تأمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر وأصحاب الشأن من المسلمين وهم الذين تلقى إليهم مقاليد الأمور من الحكام والأمراء والعلماء ، والمستشارون يجب أن يكونوا من المسلمين ، بدليل قوله تعالى : (منكم) أنتم أيها المسلمون .

وقد اختار الإمام محمود شلتوت والسيد رشيد رضا ومحمد عبده تفسير الإمام الرازي لمعنى (أولي الأمر) بأن المقصود بهم جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم : الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الزعماء لكل الصناعات . فهؤلاء هم الذين يرجع إليهم في الحاجات والمصالح العامة ، وإذا اتفقوا على أمر أو حكم ، وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا منا ، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله "[3] .

وقيل أولو الأمر : أهل القرآن والعلم وهو اختيار مالك ، رحمه الله ، ونحوه قول الضحاك ، قال : الفقهاء والعلماء في الدين . وحكى مجاهد أنهم

---

(١) الإمام الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، ج٨ ، ص١١ .

(٢) النساء : آية ٥٩ .

(٣) الإمام شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ص٣٧٣ . رشيد رضا ، الخلافة ، ص١٥ .

أصحاب محمد، صلى الله عليه وسلم، خاصة. وحكي عن عكرمة أنها إشارة إلى أبي بكر وعمر[1]، وقيل المقصود بأولي الأمر منكم: أمراء الحق، لأن أمراء الجور يبرأ الله منهم ورسوله ولا يأمر الله بطاعتهم[2]. أما الطبري فيقول: هم السلاطين والأمراء[3].

ب. من السنة

الحديث الذي رواه مسلم عن عائشة، رضي الله عنها: "خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قبل بدر، فلما كان بحرّة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول، الله صلى الله عليه وسلم، حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله، عليه السلام، جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله، صلى الله عليه وسلم: تؤمن بالله ورسوله، قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك"[4].

الحديث صريح بعدم الاستعانة مطلقاً بالمشركين، فيشمل القتال والمشاورة، وغير ذلك. لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

ما ورد في غزوة أحد أن قوماً من الأنصار سألوا النبي، صلى الله عليه وسلم، أن يستعينوا بحلفائهم من يهود، فأبى الرسول، عليه الصلاة والسلام[5].

ما رواه الإمام أحمد والنسائي، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لا تستضيئوا بنار أهل الشرك، ولا تنقشوا في خواتمكم عربياً"[6].

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٥٨.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٥٣٥.

(٣) الطبري، التفسير، ج٤، ص٩٢.

(٤) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص١٩٨، (كتاب الجهاد).

(٥) ابن القيم، زاد المعاد، ج٢، ص٩٣. ابن حزم، جوامع السيرة النبوية، ص١٢٦.

(٦) السيوطي، شرح سنن النسائي، ج٨، ص١٧٦، ١٧٧.

يقول السيوطي: أراد بالنار هنا الرأي، أي لا تشاوروهم، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة. قال الحسن البصري لا تستضيئوا: لا تشاوروهم في شيء من أموركم، ولا تنقشوا عربياً: لا تنقشوا (محمد رسول الله)[1].

وأورد ابن القيم هذا المعنى نقلاً عن مالك بن أنس: لا تستضيئوا بنار المشركين، يعني: لا تستنصحوهم ولا تستعينوا برأيهم[2].

ج. ومن أقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم:

نهى سيدنا عمر، رضي الله عنه، أبا موسى الأشعري عن الاستعانة بذمي استكتبه باليمن وأمر بعزله[3]، وتلا قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم**﴾[4].

روي أن معاوية بن أبي سفيان كتب إلى عمر بن الخطاب: "أما بعد، يا أمير المؤمنين، فإن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم أمر الخراج إلا به، فكرهت أن أقلده دون أمرك. فكتب إليه، عافانا الله وإياك، قرأت كتابك في أمر النصراني، أما بعد، فإن النصراني قد مات، والسلام عليكم[5].

روي عن عمر بن عبدالعزيز أنه كتب إلى جميع عماله في الآفاق، "... وقد بلغني عن قوم من المسلمين فيما مضى أنهم إذا قدموا بلداً أتاهم أهل الشرك، فاستعانوا بهم في أعمالهم وكتابتهم، لعلمهم بالكتابة والجباية والتدبير، ولا خبرة ولا تدبير فيما يغضب الله ورسوله. وقد كان لهم في ذلك مدة، وقد قضاها الله تعالى، فلا أعلمن أن أحداً من العمال أبقى في عمله رجلاً متصرفاً على غير دين الإسلام إلا نكلت به..."[6].

---

(١) الطبري، التفسير، ج٤، ص٤٠. السندي، حاشية على سنن النسائي، ج٨، ص١٧٧.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج١، ص٢١٠.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج١، ص٢١٠.

(٤) آل عمران: آية ١١٨.

(٥) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج١، ص٢١٠.

(٦) المرجع السابق، ج١، ص٢١٣.

روى ابن القيم آثاراً كثيرة عن أبي جعفر المنصور والرشيد والمأمون والمهدي، تفيد نهي العمال والأمراء عن استعمال أهل الذمة في شؤون المسلمين[1].

واستدل فريق المانعين بالمعقول:

ذلك أن المشاورة تعتمد على الأمانة والثقة والتضحية، وقد قيل المستشار مؤتمن، وكثيراً ما تفتقد هذه الصفات في غير المسلمين، لأن اختلاف الدين مظنة العداوة وعدم الإخلاص بالنصح.

كما أن الاستشارة تفضي في بعض الأحيان إلى كشف الأسرار وإزالة الأستار، وعرض خصائص الأمور، مما يؤدي إلى أسوأ النتائج[2].

ويضيف الدكتور محمد أسد: إن الإسلام نظام أيدولوجي، ولا يوجد في الوجود نظام أيدولوجي يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام[3].

ويقول الدكتور عبدالوهاب الشيشاني: ومعلوم أن منصب الشورى منصب خطير، وأنه يشارك في كافة الشؤون الهامة مثل تولية الولاية، وإعلان الحرب، وتسيير الجيوش؛ وهي أمور لا يجوز أن يطلع عليها غير أهل التقوى والمصلحة العليا لدولة مبدؤها العقيدة الإلهية وشرعها الإسلام، ودستورها القرآن. واليهود والنصارى لا يفتأون يفتنون المسلمين عن دينهم، ويحيكون ضدهم المؤامرات للإيقاع والغدر مما سيجعل أمر استشارتهم أو إشراكهم في الشورى أمراً بالغ الخطورة على المسلمين والدولة الإسلامية[4].

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ص١، ص٢١٣ ومابعدها.

(٢) محمد الزحيلي، بحث: اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، كتاب الشورى في الإسلام، المجمع العلمي الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ج٣، ص١١٢٣.

(٣) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص٨٤.

(٤) عبدالوهاب الشيشاني، حقوق الإنسان وحرياته السياسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، ص٦٧٥.

الاتجاه الثاني : المجيزون:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز الاستعانة بغير المسلمين بوجه عام، وينبني عليه جواز الاستعانة برأيهم لما فيه خير المسلمين وتحقيق المصلحة العامة للأمة، وهذا ما تعبر عنه أقوال الفقهاء من مختلف المذاهب على النحو التالي :

الحنفية : أورد صاحب الدر المختار : "ومفاده جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة، وقد استعان، عليه الصلاة والسلام، باليهود على اليهود ورضخ لهم"[(1)].

وجاء في السير الكبير تحت باب النفل لأهل الذمة والعبيد والنساء : "وإذا قال الأمير من قتل قتيلاً فله سلبه، فقتل ذمي ممن كان يقاتل مع المسلمين قتيلاً استحق سلبه"[(2)]، فدل ذلك على إقرار جواز الاستعانة بالذمي في القتال.

المالكية : فقد أورد الفقيه المالكي ابن عبدالبر جواز الاستعانة بهم في قوله : "وعلى الإمام أن يقاتل عنهم عدوهم، ويستعين بهم في قتالهم"[(3)]. في حين أن ابن القاسم يقول : "ولا أرى أن يستعينوا بهم يقاتلون معهم إلاّ أن يكونوا خدماً، فلا أرى بذلك بأساً"[(4)].

الشافعية : نص فقهاء الشافعية على جواز الاستعانة بهم إذا تحققت الشروط التالية :

---

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص١٤٨.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير، ج٢، ص١٨٠.

(٣) ابن عبدالبر، الكافي، ج١، ص٤٨٤.

(٤) المدونة الكبرى، ج٢، ص٤٠.

أولاً: أن تؤمن خيانتهم.

ثانياً: أن يكون عددهم بحيث لو انضموا إلى الكفار أمكن دفعهم.

ثالثاً: أن يعرفوا بحسن رأيهم بالمسلمين[1].

ويضيف الماوردي شرطاً آخر: أن يخالفوا معتقد العدو.

يقول النووي: وقال الشافعي وآخرون: إن كان الكافر حسن الرأي في المسلمين، ودعت الحاجة إلى الاستعانة به، استعين به وإلاّ فيكره[2]. وهذا هو الرأي الراجح عند الحنابلة[3].

أدلة الفريق الثاني "المجيزين":

استدل الفريق الثاني ممن يجيزون الاستعانة بأهل الرأي من غير المسلمين بعدة أدلة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم.

أولاً: من القرآن.

قال تعالى: ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون** ﴾[4].

إن الآيات تنهى عن موالاة الذين عادوا المؤمنين وقاتلوهم وأخرجوهم من ديارهم وظاهروا على إخراجهم، أما أولئك الذين لم يقاتلوا المؤمنين ولم يظهروا لهم العداوة، فلا بأس من الإحسان إليهم ومساعدتهم، وعند ذلك يمكن الاستعانة بهم والاستفادة منهم[5].

---

(١) انظر مغني المحتاج، ج٤، ص٢٢١. حاشيتا الشرواني وابن القاسم، ج٩، ص٢٣٨.

(٢) النووي، شرح على مسلم، ج١٢، ص١٩٩.

(٣) المرداوي، الإنصاف، ج٤، ج١٤٣. ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٤٤٥.

(٤) الممتحنة آية ٨-٩.

(٥) محمد الزحيلي، بحث اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى، كتاب الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. مؤسسة آل البيت.

قال تعالى : ﴿ **فاسألوا أهل الذكر، إن كنتم لا تعلمون** ﴾[1]

إن الله، عز وجل، يأمر بسؤال المختصين من أهل الخبرة والمعرفة والعلماء في كل المجالات وجميع الميادين، وإذا كانت هذه الآية عامة بالاستعانة بأصحاب التخصص وأهل العلم في كل ميدان، إلاّ أن معظم المفسرين يشيرون إلى أن المقصود بأهل الذكر هنا هم أهل الكتاب، أو أهل الكتب السابقة[2] .

ثانياً: من السنة.

ما رواه أبو داود في سننه : قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : ستصالحون الروم صلحاً آمناً، فتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم فتنصرون وتغنمون وتسلمون "[3] .

يستدل بهذا الحديث بعض العلماء على جواز الاستعانة بغير المسلمين، ويجوز اشتراكهم في القتال مع المسلمين في معاركهم مع أعدائهم.

روت كتب الأحاديث أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، استعان بصفوان بن أمية وهو مشرك يوم حنين، كما أنه استعان بيهود بني قينقاع ورضخ لهم[4] . كما أنه استعان برجل مشرك من خزاعة ليكون له عيناً على قريش[5] .

روى كتاب السير، أن رجلاً مشركاً يدعى قزمان، قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأبلى بلاءً شديداً، وقتل سبعة من وجوه المشركين، فأخبر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال : " هو من أهل

---

(١) النحل: آية ٤٣ .

(٢) مختصر تفسير ابن كثير، ج٢، ص٣٣٢ .

(٣) أبو داود، السنن، ج١٢، ص٢٠٩ . كتاب الملاحم، باب ملاحم الروم.

(٤) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص١٩٨ . الصنعاني، سبل السلام، ج٢، ص٤٩ .

(٥) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٤٥٣ (باب المغازي).

النار، " وروي عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إن الله لينصر هذا الدين بالرجل الفاجر". وقيل إنه لما أشتد به الألم أخرج سهماً من كنانته فقطع بعض عروقه فجرى دمه حتى مات[1].

إن رسول الله، صلى اله عليه وسلم، استأجر يوم هجرته رجلاً يدلهما على الطريق وهو عبدالله بن أريقط الديلي، رجل من بني الديل بن بكر بن عبد مناف، وكان كافراً، وهو حليف العاص بن وائل السهمي والد عمرو بن العاص، وقد وثق الرسول، عليه الصلاة والسلام، بأمانته، وقيل إنه كان هادياً خرّيتاً[2].

نصت الوثيقة الدستورية الأولى التي كتبها الرسول، عليه السلام، عقب الهجرة إلى المدينة وتأسيس الدولة على: "أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وأن يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة"[3].

ثالثاً: من أقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم

روى البلاذري في فتوح البلدان عن هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن صفوان بن عمرو: أن أبا عبيدة بن الجراح صالح السامرة بالأردن وفلسطين وكانوا عيوناً وأدلاء للمسلمين على جزية رؤوسهم، وأطعمهم أرضهم[4].

---

(١) ابن حزم، جوامع السيرة النبوية، ص١٣٣، كما روى ابن اسحق في سيرته، كانت خزاعة مسلمهم ومشركهم عيبه نصح لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ج٢، ص٣١٨.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٢٣٢. ابن حزم، جوامع السيرة النبوية ٧٣. خريتاً: ماهراً.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية. السهيلي، الروض الأنف. ج٢، ص٢٤١.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦٢.

وروى البلاذري أيضاً أن أبا عبيدة لما فتح أنطاكية ولاّها حبيب بن مسلمة الفهري، فغزا الجرجومة فلم يقاتله أهلها ولكنهم بادروا بطلب الأمان والصلح، فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً ومسالح في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية، وأن ينفلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً[1].

الترجيح:

في ختام هذا البحث، ، بعد دراسة أدلة كلا الفريقين نستنتج الأمور التالية:

أ- يمكن توجيه الاستدلال بالآيات التي استدل بها الفريق الأول، بأنها جاءت لتحذير المسلمين من موالاة الكفار والمشركين، وأعداء الدولة الإسلامية الذين كانوا يضمرون الحقد للإسلام والمسلمين.

كما أن بعض هذه الآيات جاءت لتنهي العلاقة بين بعض الأنصار وحلفائهم من اليهود التي كانت قبل مجيء الإسلام. وجاءت هذه الآيات لتؤكد أن الالتزام بصف المؤمنين والسير خلف قيادة النبي وأصحابه هو محض الإيمان. وفي مقابل ذلك جاءت آيات أخرى تحض على البر والإحسان للذين لم يعادوا المسلمين ولم يؤذوهم، ولم يظاهروا على إخراجهم..

ب- بالنسبة لما ورد عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، من النهي عن الاستعانة بالمشرك، فقد ورد عنه أحاديث تؤكد أنه استعان ببعض غير المسلمين ومن هنا يكون التوفيق بين هذه الأحاديث المتعارضة بأن الاستعانة إذا كانت بمن يُطمأن إلى نصيحته وحسن صحبته، وإذا كانت هذه الاستعانة تحقق الخير للإسلام والمسلمين فهي مطلوبة، وإذا كانت

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٦٤.

الاستعانة بهم تؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين ودولتهم فهي مرفوضة. ويرجع تقدير ذلك إلى أصحاب الرأي وأولي الأمر في تقدير المصلحة المتحققة في كل ظرف حسب المقتضيات والأحوال.

ج- أن غير المسلمين الذي رضوا بالتبعية لدار الإسلام ورضوا بالإقامة الدائمة مع المسلمين وأصبحوا في عداد مواطني دولة الإسلام لهم وضع فقهي مختلف عن غير المسلمين الذين لا يتبعون دار الإسلام ولا يشتركون مع المسلمين في صفة المواطنة. وهذا الوضع يجب أن يكون له أثر في تفسير النصوص والأدلة السابقة.

د- لقد قررنا سابقاً أن غير المسلمين يكتسبون صفة المواطنة في دولة الإسلام بناءً على ما عرف (بعقود الذمة). ويترتب على احتساب هذا الوضع القانوني آثار قانونية من أهمها: المساواة في الحقوق والواجبات، ومنها الحقوق السياسية، وأن النصوص السابقة كلها لا تحظر على غير المسلمين التمتع بحقوق المواطن السياسية، بل تؤيد ذلك.

هـ- إن (مجلس الشورى) في دولة الإسلام يتحمل مسؤولية الاشتراك في إدارة الدولة في جميع شؤونها العامة الدينية والدنيوية. ولا بأس بالاستعانة بغير المسلمين في مجالات وعلوم عديدة تتعلق بأمور دنيوية.

يترتب على ما سبق أن اشتراك غير المسلمين المواطنين في دولة الإسلام في عضوية "مجلس الشورى" أو "المجالس التشريعية" من أجل المشاورة في بحث أمر الدولة وشؤونها العامة؛ لتحقيق المصلحة العامة في المجالات السياسية والإدارية والاقتصادية وغيرها، أمر مسموح به، ولا تحول دونه نصوص الشريعة ولا مقاصدها العامة.

المبحث السادس : كيفية الترشيح

من المسلّم به لدى قوانين الترشيح، في معظم دول العالم في الوقت الحاضر، أن الترشيح حق سياسي مكفول للفرد المواطن بمقتضى الدستور، ويقتضي ذلك أن يتقدم الفرد في ترشيح نفسه لدى السلطات المختصة، إذا توافرت فيه الشروط القانونية المعتبرة.

وقد سبق وأن قررنا أن مبدأ الترشيح معروف في النظام السياسي الإسلامي، وأن التجارب التاريخية تعاملت مع هذا المبدأ، وخاصة في العصر الراشدي، ولكن لم نقف على كيفية الترشيح، فهل يجيز الشرع الإسلامي للمواطن أن يسعى لترشيح نفسه بنفسه لمنصب الخليفة أو لعضوية مجالس الشورى المنتخبة؟.

يبدو من خلال النظر في كيفية الترشيح في العهود الإسلامية أنها لم تكن تتم بطريق ترشيح الفرد لنفسه، وإنما كان يتم ترشيحه من خلال غيره، كما حصل في ترشيح سعد بن عبادة من قبل الأنصار وترشيح أبي بكر من قبل عمر وأبي عبيدة.

ونحن نعرف أن الحس الإسلامي يتعامل مع هذه القضية بشيء مختلف عن تعامل بقية المذاهب والنظم الأخرى. ويبدو أن مسألة ترشيح الفرد لنفسه وحكمها الشرعي حظيت باهتمام الفقهاء والمفكرين قديماً وحديثاً. ويمكن تلخيص هذا الاختلاف برأيين واضحين[1].

---

(١) عبدالحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٣٢١، زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام، ص٣٨١. محمود المرداوي، الخلافة بين النظرية والتطبيق، ص ٢٠١. قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص٢٣٨. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص٤٧٢. عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص٢٣٧.

الرأي الأول: وهم المانعون الذين يرفضون مبدأ ترشيح الفرد لنفسه لمختلف المناصب، لأن ذلك مخالف لمنهج الإسلام في تزكية النفس، وهو من باب تقديم الذات والحرص على المسؤولية.

الرأي الثاني: وهم المؤيدون، الذين لا يرون بأساً في مسألة ترشيح الفرد لنفسه، إذا كان ذلك من باب الحرص على المصلحة العامة، وإذا وجد نفسه كفؤاً لهذا المنصب المراد.

أدلة الفريق الأول:

استدل الفريق بجملة من الأدلة من القرآن والسنة وأفعال الصحابة.

أ. من القرآن:

قال تعالى: ﴿**فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى**﴾[1] فترشيح الفرد لنفسه لاحتلال منصب رفيع ينطوي في حقيقة الأمر على معنى تزكية الفرد لنفسه، والشهادة لها بأنها على قدر من الكفاءة والأمانة، وهذا ممنوع بنص الآية التي تمنع مبدأ تزكية النفس.

ب. من السنة:

ما أورده صحيح البخاري عن عبدالرحمن بن سمرة، رضي الله عنه، قال: قال لي رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها"[2].

---

(١) النجم: آية ٢٢.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٢٤٢ (كتاب الأحكام).
مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٦، (النهي عن طلب الإمارة).

والحديث واضح في النهي عن السعي إلى المسؤولية وسؤالها، والترشيح إنما هو سؤال للمسؤولية وسعي إليها.

ما رواه أبو موسى الأشعري في الحديث الصحيح، قال: دخلت على النبي، صلى الله عليه وسلّم، أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين يا رسول الله أمّرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك فقال: إنّا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه "[1].

هذا الحديث يشكل مبدأً إسلامياً في حرمان من طلب المسؤولية من تسلمها، وعدم تلبية رغبة الحريص على الإمارة. ولذلك قيل: طالب الولاية لا يولى[2].

مناقشة أدلة المانعين

لا يسلم الفريق الثاني للفريق الأول بهذا الاستدلال لما أوردوه من أدلة، وأن هناك فهماً آخر ووجوهاً أخرى من الاستدلال لها، واستعانوا على ذلك بمعرفة المناسبة وأسباب النزول.

أولاً: بالنسبة للآية: "فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى"، فهي محمولة على تزكية النفس من حيث التقوى والقرب من الله، وهذا الأمر لا يعلمه إلا الله، لأن التقوى علاقة بين الفرد وخالقه، لا يطلع عليها البشر، كما أن تقوى الله الحقيقية ليست مجالاً للإعلان والتظاهر والتفاخر.

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٢٤٢، (كتاب الأحكام). مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٦، (النهي عن طلب الإمارة).
مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠١.

(٢) عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ٢٣٧. محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص٩١، ٩٢. محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص١٦٧.

وعند الرجوع إلى المفسرين يتبين تأكيدهم على هذا المعنى، يقول الرازي في تفسيره الكبير: "هو أعلم بكم أيها المؤمنون، علم ما لكم من أول خلقكم إلى آخر يومكم، فلا تزكوا أنفسكم رياءً وخيلاء، ولا تقولوا لآخر أنا خير منك، وأنا أزكى منك وأتقى فإن الأمر عند الله، ووجه آخر: وهو إشارة إلى وجوب الخوف من العاقبة، أي لا تقطعوا بخلاصكم أيها المؤمنون، فإن الله يعلمكم عاقبة من يكون على التقى"[1].

أما القرطبي فقد ذكر ثلاث مسائل في تفسير الآية: ﴿**ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم**﴾[2].

- **الأولى:** لم يختلف أحد من المتأولين أن المراد اليهود، عندما قالوا: "نحن أبناء الله وأحباؤه"، وقولهم: "لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى"، وقولهم: لا ذنوب لنا، ما فعلناه نهاراً يغفره الله ليلاً، وما فعلنا ليلاً يغفره الله لنا نهاراً.
- **الثانية:** "فلا تزكوا أنفسكم"، يقتضي الغض من المزكي لنفسه بلسانه والإعلام بأنه الزاكي المزكى من حسنت أفعاله وزكاه الله عز وجل، فلا عبرة بتزكية الإنسان نفسه، وإنما العبرة بتزكية الله له.
- **الثالثة:** النهي عن مدح الرجل للرجل بما ليس فيه، فيدخله في ذلك الإعجاب والكبر، ويظن أنه في تلك المنزلة حقيقة، فيحمله على ترك العمل والازدياد من الفضل، ولذلك روى الترمذي عن أبي هريرة قال: «أمرنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن نحثو في أفواه المداحين التراب»[3].

---

(١) الإمام الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٩، ص١٠.

(٢) النساء: آية ٤٩.

(٣) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص٢٤٠ (أبواب الزهد).

نلاحظ اتفاق المفسرين على التأويل الذي يقتضي عدم التبجح بالقرب من الله، وتزكية النفس، وحسن عافيتها، كاليهود الذين يدعون بأنهم أحباء الله وأنهم كالأطفال لا ذنوب لهم، وأن مصيرهم الجنة مهما عملوا.

ومن هنا فالاستدلال بها على عدم جواز ترشيح النفس للمناصب السياسية، استدلال مرجوح، لا يتفق مع أقوال المفسرين.

ثانياً: بالنسبة للأحاديث:

يقول النووي: قال العلماء: والحكمة في أنه لا يولّى من سأل الولاية أنه يوكل إليها ولا تكون معه إعانة كما صرح به في الحديث، وإذا لم تكن معه إعانة لم يكن كفؤاً، ولا يولى غير الكفء. ولأن فيه تهمة للطالب والحريص والله أعلم[1].

إن النهي يقصد به عدم التكالب على السلطة والمنافسة عليها حباً للجاه والظهور وتحقيقاً للأطماع الخاصة. وطلب الإمارة والحرص عليها محل تهمة عند الناس[2].

فكل من شعر بنفسه الكفاءة والقدرة على تحقيق مطلوب الولاية، ولم يكن يقصد سوى المصلحة العامة والحرص على خدمة الجماعة، لا يكون مشمولاً بالنهي الوارد في الأحاديث الصحيحة.

ويمكن الرد على هذا الرأي، بأن الأحاديث كانت واضحة في النهي عن طلب الإمارة وجزم الرسول، صلى الله عليه وسلم، بعدم إعطاء الإمارة لمن طلبها، فقد جاء في الحديث أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، سأل أبا موسى الأشعري، فأقسم أبو موسى أنه لم يكن يعلم ما كان يدور في نفوس

---

(١) النووي، شرح على صحيح مسلم، ج١٢، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) عبدالحميد الأنصاري، انظر الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٤٣٩. زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام، ص٣٨١. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص٤٧٢.

صاحبيه، وأنه ما جاء معهما من أجل هذا، وكأنه يبرىء نفسه من تهمة السعي للإمارة، مع أنه كان كفؤاً قادراً، بدليل أن النبي، عليه الصلاة والسلام، بعثه إلى اليمن والياً ولم يبعث صاحبيه.

فقد جاء في رواية صحيحة عن أبي موسى أنه قال: "أقبلت إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، ومعي رجلان من الأشعريين أحدهما عن يميني والآخر عن يساري فكلاهما سأل العمل والنبي، صلى الله عليه وسلم، يستاك، فقال: ما تقول يا أبا موسى، قال فقلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما، وما شعرت أنهما يطلبان العمل، قال وكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته، وقد قلصت، فقال: لا نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى، فبعثه على اليمن ثم أتبعه معاذ بن جبل"[1].

ويبدو أن دلالة الحديث في النهي عن طلب الإمارة والسعي إليها لا مجال لتأويله.

أما الحديث المروي عن أبي ذر، فالحديث واضح الدلالة في عدم إعطاء أبي ذر الإمارة لأنه ضعيف لا يصلح للولاية، والضعيف لا يستطيع القيام بأمانة المسؤولية مما يترتب عليه عقوبة في الآخرة. ولقد جاء في رواية أخرى صحيحة أيضاً عن أبي ذر أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً، واني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم"[2].

يقول النووي: هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات، لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية.

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٨.

(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢١٠.

الفريق الثاني : المؤيدون

ناقش المؤيدون أدلة المانعين وحاولوا إبطالها، ثم استدلوا بعدة أدلة من القرآن والسنة وأفعال الصحابة.

أ. **من القرآن** : استدلوا بقوله تعالى على لسان يوسف، عليه السلام : ﴿**قال اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم**﴾[1]. يتضح من الآية أن سيدنا يوسف، عليه السلام، طلب الإمارة من عزيز مصر على الشؤون المالية، وليس هذا فحسب بل أوضح سيدنا يوسف أنه قادر على هذه الولاية لما يتمتع به من صفات الأمانة والعلم، التي تؤهله للقيام بمهمته خير قيام.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى على لسان سليمان، عليه السلام : "قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي"[2].

فالنبي سليمان، عليه السلام، طلب من الله أن يجعله ملكاً، وأن يعطيه ملكاً عظيماً لا يعطى لأحد بعده أبداً، واستجاب الله دعاءه، وجمع له بين النبوة والملك.

ب. من السنة :

- استدل المؤيدون بما روي في الحديث الصحيح عن سهل بن سعد، رضي الله عنه، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال يوم خيبر : لأعطين الراية رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. قال : فبات الناس يدركون ليلتهم، أيهم يعطاها؟ فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كلهم يرجون أن يعطاها، فقال : أين علي بن أبي طالب؟ فقيل : هو يا رسول الله يشتكي

---

(١) يوسف : آية ٥٥.

(٢) ص : آية ٣٥.

عينه، قال: فأرسلوا إليه، فأتى به فبصق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في عينه، ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية، فقال علي: يا رسول الله أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟. فقال: انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام. وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم"[1].

الحديث المروي عن سهل، يصرح بأن المسلمين جميعاً في تلك الليلة باتوا وهم يأملون بأن يكون كل واحد منهم الأمير المختار، وورد في حديث بريدة: "فما منا رجل له منزلة عند رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلا وهو يرجو أن يكون ذلك الرجل، حتى تطاولت أنا لها، فدعا علياً... "[2]، وفي الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة أن عمر قال: "ما أحببت الإمارة إلا يومئذ"[3].

وقد صرح عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، بحبه للإمارة في تلك الواقعة، وتطاول لها رجاء أن يقع عليه اختيار رسول الله، صلى الله عليه وسلم. ولو كان في ذلك غضاضة لما بدر هذا الحرص من عمر ومن غيره من الصحابة.

جـ. الإجماع:

- واستدلوا أيضاً بما ورد عن الصحابة في شأن الخلافة، إذ كان يظهر من بعضهم بالتصريح حيناً وبالتلميح حيناً آخر طلبهم للخلافة. فقد روى الطبري أن عبدالرحمن بن عوف طلب من علي وعثمان أيهما يتنازل لصاحبه، فسكت الاثنان دليل رغبة كل منهما في الخلافة[4].

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٤٧٦، للحديث عدة روايات، ونقلته كل كتب الحديث.

(٢) فتح الباري، ج٧، ص٤٧٧.

(٣) نقله ابن حجر في فتح الباري، ج٧، ص٤٧٧.

(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص٣٣ وما بعدها.

ومن أشهر مؤيدي هذا الرأي الإمام الماوردي فقد قال: والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع لا يكون قدحاً مانعاً، وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب[1].

مناقشة أدلة المؤيدين

يتجه على استدلالهم بالآية التي توضح طلب يوسف، عليه السلام، للولاية، أن يوسف طلب إليه أن يختار، فاختار تلك الولاية لغرض هو يبتغيه، كما أنه يريد إنقاذ مصر وما حولها من مجاعة محققة، أعلمه بشأنها الله، عز وجل، عالم الغيب، كما أن يوسف، عليه السلام، كان يعيش ظرفاً استثنائياً في مجتمع لا يحكّم شرع الله، فلم يكن الاختيار يخضع لموازين شرعية، كما يضاف إلى ذلك أن يوسف كان نبياً تحوطه عناية الله وحفظه وقد وصل مرتبة من الكمال البشري وهو يعلم حقيقة ذلك.

أما ما ورد على لسان سليمان، عليه السلام، فإن ذلك كان دعوة من سليمان يدعو بها ربّه، فوهبه الله الملك، فهو طلب من الله، وليس طلباً من البشر، كما أن ذلك كان علامة من علامات النبوة، ومعجزة من معجزات الله.

ويرد على هذه الاعتراضات أن المقصود بالاستدلال بالآية هو الإشارة على جواز طلب الإمارة والسعي إليها حتى من الأنبياء، وما عبر عنه سليمان هو شعور بحب السلطان والرغبة بالملك.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧.

الرأي المختار

بعد استعراض رأي الفريقين، وأدلة كل فريق، يتضح لنا ما يلي:

أولاً: تأكيد النهي عن طلب الإمارة والاستشراف لها بنص الأحاديث الصحيحة الواردة في البخاري ومسلم وكتب السنن عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه من بعده. ويتوافق هذا مع الأدب الإسلامي والحس الإيماني العام في ذم الحرص على المسؤولية وحب الحياة والسلطان، وتقتضي التقوى عدم تزكية النفس والهروب من مدحها.

ثانياً: تأكد أيضاً من خلال النصوص الصحيحة أن بعض الأنبياء طلب الإمارة، كما أن بعض الصحابة استشرف للمسؤولية في بعض المواطن وحاول السعي لها، وأحب ذلك في دخيلة نفسه، ولم يكن هناك طعن أو إنكار.

فما هو الموقف المختار؟

نستطيع أن نخلص إلى نتيجة توفق بين النصوص، وتزيل التعارض بينها، وذلك من خلال الوقوف على غاية الحكم ومقصده، لأننا نعلم يقيناً أن أحكام الشارع مغياة، وشرع الله منزه عن العبث.

فطلب الإمارة يأخذ حكمة الشرعي من خلال ما يتعلق به من قصد وغاية في نفس المسلم، ويمكن التعرف على المقصد والغاية -رغم خفائها- من خلال القرائن ومناسبة الموقف والظروف المحيطة.

فيكون طلب الإمارة مشروعاً إذا توافق قصد المكلف مع قصد الشارع بأنه كان يقصد السعي لإرضاء الله عز وجل وتحقيق مصلحة الدين ومصلحة المسلمين العامة، ولم يكن يقصد مصلحته الفردية ابتداءً، ولم يكن يقصد السعي لحب الظهور وحب التسلط على خلق الله، ولم يقصد سوءاً بأحد أو إضراراً بفرد أو جماعة من الأمة.

ويكون طلبها غير مشروع، إذا تناقض مع قصد الشارع، بأنه لم يكن يقصد سوى العلو والفساد في الأرض وإشباع نهم النفس بحب الظهور وعشق السلطة.

ومن هنا نستطيع القول إن ترشيح الفرد لنفسه لمنصب ما في الدولة الإسلامية، يأخذ أحكاماً عدة بحسب مقاصد الفرد، فيمكن أن يكون واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو حراماً، أو مباحاً، ويمكن قياس هذه المسألة على مسألة طلب القضاء من بعض الوجوه[1]، وقد بحث الفقهاء حكم هذه المسألة، ويمكن تلخيص آرائهم في الوجوه التالية:

أولاً: يكون طلب القضاء واجباً في الحالات التالية:

١. عندما يتعين عليه القضاء، بحيث لم يكن هناك من يصلح له غيره في ذلك الظرف، وذلك بتوفير الشروط المطلوبة به دون غيره[2].

٢. عندما يخاف الفتنة بين الناس بعدم توليه، ويخاف من لحوق الظلم بالمسلمين، وضياع حقوقهم[3].

٣. عندما يتحقق الخوف من تولي من لا تحل له التولية، وإذا تولى تأكد وقوع الفساد[4].

---

(١) هذا ما ذهب إليه قحطان الدوري في كتابه: الشورى بين النظرية والتطبيق، انظر ص٢٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج٥، ص٣٦٦. مجمع الأنهر، ج٢، ص١٥٥. منح الجليل، ج٤، ص١٤٣. المهذب، ج٢، ص٢٩٠. مغني المحتاج، ج٤، ص٣٧٣. ابن جزي، القوانين الفقهية، ص١٩٤.

(٣) انظر مواهب الجليل للحطاب، ج٦، ص١٠١. حاشية رد المحتار ٣٦٦. منح الجليل، ج٤، ص١٤٣.

(٤) حاشية رد المحتار، ج٥، ص٣٦٦. الحطاب، مواهب الجليل، ج٦، ص١٠١، ١٠٢.

ثانياً : يكون الطلب مندوباً في الحالات التالية :

١ . إذا كان يقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتدارك الحقوق والإصلاح بين الناس(١) .

٢ . إذا كان يظن في نفسه الكفاءة والصلاح ، وأنه أنفع للمسلمين من آخر يتولاه(٢) . والفرق بين الحالة الثانية والأولى ، أنه في الحالة الثانية ، يتأكد الفساد والظلم ولكنه يظن أنه أصلح وأنفع ، أما في الحالة الأولى فقد تبين وقوع الظلم والفساد بعدم توليه ، إما يقيناً أو في غلبة الظن .

٣ . يستحب طلب القضاء من أجل نشر العلم والانتفاع به(٣) .

ثالثاً : يكون الطلب مكروهاً في الحالات التالية :

١ . لمن يقصد المباهاة والاستعلاء وحب الظهور وهو قادر كفء(٤) .

٢ . لمن يظن في نفسه القصور عن القيام بالأمانة على وجهها والعجز عن تحمل المسؤولية بكاملها(٥) .

٣ . لمن لم يتعين هو لهذا المنصب ، وكان هناك من يصلح له(٦) .

---

(١) المهذب ، ج٢ ، ص٢٩١ . مغني المحتاج ، ج٤ ، ص٣٧٤ .

(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ٧٤ . مغني المحتاج ، ج٤ ، ص٣٧٤ . مواهب الجليل ، ج٦ ، ص١٠٢ .

(٣) المهذب ، ج٢ ، ص٢٩١ . حاشية رد المحتار ، ج٥ ، ص٣٦٧ . مغني المحتاج ، ج٤ ، ص٣٧٤ . مجمع الأنهر ، ج٢ ، ص١٥٥ . مواهب الجليل ، ج٦ ، ص١٠٢ . منح الجليل ، ج٤ ، ص١٤٣ .

(٤) الماوردي ، الأحكام السلطانية ٧٤ . وبعضهم يقول يقتضي الحرمة هنا ، انظر مغني المحتاج ، ج٤ ، ص٣٧٤ .

(٥) الدر المختار مع حاشية رد المحتار ، ج٥ ، ص٣٦٧ . وبعضهم يقول ينبغي التحريم هنا . مواهب الجليل ، ج٦ ، ص١٠٣ .

(٦) ابن جزي ، القوانين الفقهية ، ص١٩٤ : ، يقول ابن جزي : ولا ينبغي لأحد طلب القضاء وإن ادعى فالأولى له الامتناع ، لأن القضاء بلية يعسر الخلاص منها ، إلا إذا تعين عليه . المهذب ، ج٢ ، ص٢٩١ . حاشية رد المحتار ، ج٥ ، ص٣٦٧ وقيل يحرم . انظر مغني المحتاج ، ج٤ ، ص٣٧٣ .

رابعاً: يكون الطلب حراماً في الحالات التالية:

١ . إذا كان يقصد الإضرار بغيره، عن طريق توليه المناصب والسعي للانتقام من الخصوم، أو لعداوة بينه وبين القاضي، أو ليجر نفعاً لنفسه[١].

٢ . يحرم الطلب لمن تأكد عجزه عن القيام بالمسؤولية وعدم قدرته على أداء الأمانة، وغلب على ظنه الجور[٢].

٣ . يحرم الطلب لمن لا تتوفر فيه الشروط المعتبرة، والمتفق عليها عند الفقهاء لمن يتقلد هذا المنصب[٣].

خامساً: يكون الطلب مباحاً في الحالات التالية:

١ . لمن قصد بالتولية طلب الرزق من بيت مال المسلمين، وكان بحاجة له، بعد أن تتوافر فيه شروط الولاية[٤].

٢ . لمن قصد دفع ضرر عن نفسه[٥].

وبحث الفقهاء مسألة طلب القضاء والسعي إليه، من باب طلب الإمارة والولاية، بشكل عام، فيكون هذا الحكم منطبقاً على بقية الولايات من بعض الوجوه التي يتحقق فيها مناط الحكم.

وعلى ما سبق نستطيع أن نصدر الحكم على مسألة ترشيح الفرد لنفسه في دولة الإسلام أنه يمكن أن يكون حراماً أو مكروها أو مندوباً أو واجباً أو مباحاً، بحسب المقصد والغاية وبحسب المقدرة والكفاءة وبحسب الظروف والأحوال.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧٤ . مغني المحتاج، ج٤، ص٣٧٤ . مواهب الجليل، ج٦، ص١٠٢ .

(٢) حاشية رد المحتار، ج٥، ص٣٦٧ . مغني المحتاج، ج٤، ص٣٧٤ . مواهب الجليل، ج٦، ص١٠٢ .

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧٤ . حاشية رد المحتار، ج٥، ج٣٦٧ . مواهب الجليل، ج٦، ص١٠٢ .

(٤) المهذب، ج٢، ص٢٩٠ . مغني المحتاج، ج٤، ص٣٧٤ . مواهب الجليل، ج٦، ص١٠٢ .

(٥) مواهب الجليل، ج٦، ص١٠٢ .

وإذا كان لابد لهذا الحكم من صياغة تشريعية تنظيمية بحيث لا يبقى الحكم معلقاً على تقدير الفرد لنفسه وأن لا نبقي الحكم دينياً فحسب يخضع للأجر والثواب الأخروي، فكيف تكون صيغة القرار التشريعي بهذه المسألة؟.

أولاً: بالنسبة لمسألة القدرة والكفاءة. فهذا يمكن الوقوف عليه من خلال امتحان الكفاءة وإبراز الوثائق التي تبين الدرجة العلمية وهذا متيسر في هذا العصر.

ثانياً: أما بالنسبة للمقاصد والغايات، فهذه تختص بالفرد نفسه ولا مطلع حقيقة على الدواخل إلا الله، ولكن يمكن الوقوف على القرائن، والقرائن تختلف قوتها من القطع إلى الظن، ويمكن الأخذ بالقرائن في البيانات والأدلة والأحكام كما نعلم.

ثالثاً: بالنسبة للظروف واختيار الأصلح فالأصلح، فهذه مسألة نسبية تعود إلى الظرف المرحلي لكل مسألة.

وهناك وجه يقتضي التنويه إليه في مسألة الترشيح للمناصب السياسية، التي يجري فيها الانتخاب. وهنا يوجد اختلاف بين المنصب التنفيذي الذي يأتي بالتعيين، والمنصب الشوري الذي يأتي بالانتخاب.

فالترشيح للمنصب الذي يأتي بالانتخاب، يقدم الفرد نفسه ليكون أحد البدائل والاختيارات المطروحة على الناس، والناس يقدرون الأكفياء والأكثر تمثيلاً لهم.

والمنصب الشوري يخلو من أعراض المنصب التنفيذي، إذ يقتصر دور المنصب الشوري على الرقابة. ويخلو من ممارسة أدوار الإضرار بالغير والانتقام من الخصوم. وهذا يقتضي نظرة معاصرة في الحكم الشرعي، تميل بنا إلى التقليل من التشدد في حكم التحريم والكراهة.

ولكن يبقى الأمر غير خال من حب الوجاهة والاستعلاء والظهور وحب الشهرة. ولا يخلو الأمر أيضاً من جر المنافع الدنيوية بشكل ما، ولكنها لا تصل بنتيجتها إلى النتيجة المترتبة على تولي القضاء والمناصب التنفيذية السلطوية.

وهناك قضية أخرى تتعلق بمسألتنا، وهي قضية الدعاية والحملات الانتخابية المرافقة لعملية الترشيح.

نحن نعلم أن هذا العصر يمتاز بقوة الأدلة الإعلامية وسيطرتها، وقدرتها في التأثير على الجماهير. كما أننا نعلم أن العصر أصبح أكثر تعقيداً في مسألة التعرف الحقيقي على قدرات المرشحين، لكثرة الناس وتوزعهم على مناطق شاسعة. ولذلك لابد من نظرة عصرية لهذه المسألة تتيح للمرشح لعضوية مجالس الشورى والمجالس التشريعية أن يتصل بجمهور الناخبين ومحادثتهم ومناقشتهم بآرائه وبرامجه، وهنا تتحقق الفائدة من جانبين هما:

أ. من أجل إطلاع الناس بعمومهم على المرشحين، لمعرفتهم عن قرب ومعرفة شخصياتهم وقدراتهم، والاطلاع على برامجهم، ومن ثم القدرة على الموازنة والمفاضلة بين المرشحين وبرامجهم.

ب. من العدالة إتاحة الفرصة لجميع المرشحين ليتمكنوا من عرض برامجهم وأفكارهم ومناقشتها مع الجمهور.

وهذا يقضتي من السلطات المختصة تنظيم هذه العملية، ويمكن طرح بعض النقاط في هذا الموضوع.

أولاً: أن يراعى الحس الإسلامي والأدب الإيماني في ترشيح الفرد لنفسه فتجعل الترشيح عن طريق تزكية شاهدي عدل، يعرفان بالصلاح والتقوى.

ثانياً: أن تتيح السطات المختصة لجميع المرشحين وقتاً متكافئاً عبر وسائل الإعلام الرسمية في التعبير عن برامجهم وأفكارهم.

ثالثاً: أن تتم عملية ضبط الدعاية الانتخابية، وتتم مراقبتها بحيث لا تتم الإساءة إلى الآخرين، وتمنع المهاترات وكل ما يؤدي إلى الأضرار الفردية والعامة.

رابعاً: يجب تثقيف الجماهير، وتوعيتها، والارتفاع بمستوى الأداء الإنتخابي العام نحو فهم معايير الفرز والاختيار، لأنها الضمانة الحقيقية لأداء هذا الحق السياسي الخطير على وجهه الصحيح.

الفصل الثاني

حق الانتخاب

المبحث الأول: معنى الانتخاب

المطلب الأول: الانتخاب في اللغة

من نخب، انتخب الشيء: اختاره.

والنخبة: ما اختاره منه، ونخبة القوم ونخبتهم: خيارهم.

قال الأصمعي: يقال نخبة القوم بضم النون وفتح الخاء، وقال أبو منصور: بإسكان الخاء، واللغة الجيدة ما اختاره الأصمعي.

والانتخاب: الاختيار والانتقاء، ومنه النخبة، وهم الجماعة المختارة من الرجال[1].

المطلب الثاني: الانتخاب في اصطلاح أهل القانون

يعرف أهل القانون "الانتخاب" بأنه: الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة السياسية، والتي يتحقق عن طريقها تكوين الهيئات النيابية[2].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة المعدلة، ج٣، ص١٠١. مادة نخب. الرازي، مختار الصحاح، ص٦٥٠.

(٢) إبراهيم شيحا، انظر مبادئ الأنظمة السياسية، ص ١٥٥.

وقيل بعبارة أخرى مشابهة : الانتخاب هو وسيلة إسناد السلطة في النظم الديمقراطية[١] .

يعرف السنهوري الانتخاب بقوله : "الانتخاب هو الطريقة العادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة"[٢] .

ويقول آخرون : الانتخاب هو طريقة تعيين الحكام التي تتعارض مع طرق الوراثة والاستيلاء[٣] .

ويعرفه د. كمال غالي : "الاقتراع السياسي هو السلطة الممنوحة بالقانون لبعض أفراد الأمة، والمواطنين الذين تتكون منهم هيئة الناخبين، في المساهمة في الحياة العامة مباشرة أو بالنيابة عن طريق الإفصاح عن إرادتهم فيما يتعلق بتعيين الحكام وتسيير شؤون الحكم"[٤] .

وعلى ضوء ما سبق، يمكننا التعبير عن فكرة الانتخاب في الشريعة الإسلامية بالعبارة التالية : هو الوسيلة المعبرة عن حق الأمة العام المخول لها شرعاً في اختيار من يمثلها وينوب عنها في تنفيذ خطاب الشارع المتعلق بحفظ الدين وسياسة الدنيا .

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص ٤٢٧ . عبد الغني البسيوني، النظم السياسية، ص ٢١٦ .

(٢) عبد الرزاق السنهوري ، فقه الخلافة وتطورها، ص١١٧ .

(٣) محمود عاطف البنا ، النظم السياسية، ص ٣٤٣ . موريس دوفرجيه، المؤسسات الدستورية ص٥٨ .

(٤) كمال غالي ، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص١٩٧ .

المبحث الثاني : التكييف القانوني للانتخاب

اختلف الفقه القانوني حول تكييف الانتخاب، وظهرت أربعة اتجاهات متمايزة في الموضوع :

الاتجاه الأول : يرى أن الانتخاب حق من الحقوق الذاتية للأفراد .

الاتجاه الثاني : يرى أن الانتخاب وظيفة اجتماعية .

الاتجاه الثالث : يرى أن الانتخاب اختصاص دستوري يجمع بين الحق والوظيفة .

الاتجاه الرابع : أن الانتخاب سلطة قانونية مقررة للناخب[1] .

ويترتب على القول في كل اتجاه، نظرة خاصة مميزة لطبيعة الانتخاب وما يترتب عليه من آثار قانونية، كما سنرى :

الاتجاه الأول :

يرى أن الانتخاب يعتبر حقاً ذاتياً أو شخصياً، يتمتع به كافة مواطني الدولة، وهو من الحقوق الطبيعية التي لا يمكن نزعها من الأفراد لأنه يتصل بعضويتهم في المجتمع، وبصفتهم الآدمية .

ويتفق هذا الرأي مع نظرية سيادة الشعب، التي ترى أن السيادة يمكن تجزئتها بين أفراد الشعب، فكل فرد له الحق في ممارسة مظاهر السيادة فيما يخصه من جزء، والتي تعبر عن حقه في المساهمة في السيادة الشعبية[2] .

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ١٩٤ . إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية ، ص ١٥٥ .

(٢) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية ١٥٦ . عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص ٢١٨ . محمود عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، ص ١٧٠ .

ويترتب على القول بالاتجاه الأول ما يلي :

١ . حق الانتخاب يكون ملكاً لصاحبه ومقرراً لمصلحته الشخصية ، ومن ثم فإنه يحل لصاحب هذا الحق التنازل عنه أو التصرف فيه كيفما يشاء ، ويبدو أن هذه النتيجة غير سليمة إذ إن هذا الحق ليس محلاً للتعاقد أو التفويض أو التنازل[١] .

٢ . مضمون هذا الحق يختلف من فرد لآخر وذلك لأن الحقوق الشخصية تتولد بإرادة الأفراد . وهذا يتنافى مع الواقع إذ إن حق الانتخاب ينظم بطريقة آمرة تجعلها واحدة بالنسبة لجميع الأفراد من حيث مضمونها وشروط استعمالها[٢] .

٣ . الانتخاب يولد مركزاً خاصاً ذاتياً ، وعند ذلك لا يمكن تعديله أو المساس به ؛ إعمالاً لقاعدة احترام الحقوق المكتسبة . وهذا لا يمكن قبوله لأن المشرع له الحق في تعديل حق الانتخاب ، والتغيير في مضمونه ، وفي شروط استعماله[٣] .

٤ . الاقتراع العام هو الذي يجب أن يسود وحده ، ويجب عدم الحرمان من حق الانتخاب بسبب الثروة أو التعليم ، كما يحدث في ظل الاقتراع المقيد[٤] .

الاتجاه الثاني : الانتخاب وظيفة اجتماعية

يرى هذا الاتجاه أن الانتخاب وظيفة اجتماعية ، وبناءً على ذلك فإن السلطة تقصر هذه الوظيفة على فئة معينة ممن تتوافر فيهم صفات وشروط

---

(١) ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص١٩٨ . إبراهيم شيحا ، مبادئ الأنظمة السياسية ، ص١٥٦ . أدمون رباط ، الوسيط في القانون الدستوري العام ، ج٢ ، ص٣٨٢ .

(٢) ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص ١٩٨ .

(٣) ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص ١٩٩ . عبد الغني البسيوني ، النظم السياسية ، ص ٢١٨ .

(٤) محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية ، ص٤٢٨ . عبد الغني البسيوني ، النظم السياسية ، ص ٢١٨ .

محددة، وبضمانات معينة. وهؤلاء الأفراد حيثما يمارسون الانتخاب لا يزاولون حقاً من حقوقهم وإنما يؤدون وظيفة أو خدمة عامة للأمة.

ويتفق هذا الرأي مع نظرية "سيادة الأمة" التي تسند السيادة للأمة كلها جميعاً. ومن ثم فإن الانتخاب يناط بمن تتوافر فيه الأهلية والصلاحية والقدرة على الاختيار، والسيادة وفق هذه النظرية لا تتجزأ ولا تتوزع على الأفراد[1].

وترتب على هذا الرأي الأمور التالية:

١. يجوز للمشرع أن يقيد "الانتخاب" بشروط وضوابط معينة، بحيث يجعل ممارسة الانتخاب مقتصرة على فئة محددة[2].

٢. ممارسة الانتخاب تصبح أمراً إجبارياً مفروضاً، ولا يملك الناخب الامتناع عن أداء هذه الوظيفة[3].

٣. يتحتم على الناخب ممارسة الانتخاب من أجل خدمة مصالح الأمة العامة، وليس من أجل مصلحته الشخصية[4].

ويبدو أن هذا الاتجاه جاء من أجل تفادي بعض النتائج المترتبة على القول بأن الانتخاب حق شخصي، مما أظهر سلبية كبيرة وهي مسألة الامتناع عن التصويت، ولا يستطيع أحد إجبار الفرد على ممارسة حقه لأن هذا يتعارض مع مفهوم الحق الشخصي. وكذلك من أجل تفادي اشتراك غير المؤهلين في ممارسة الاختيار، مما يؤثر في النتيجة النهائية لعملية الانتخاب.

لأجل ذلك كان لا بد من وضع بعض الشروط والاعتبارات. ولكن الاتجاه الثاني لم يستطيع حل المشكلة، فالمواطنون جميعاً متساوون بالحقوق والواجبات، ولا يجوز التمييز بينهم في هذا المجال، ولا يجوز أن يكون

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٩٥. إبراهيم شيحا، الأنظمة السياسية، ص ١٥٦. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢١٩. محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٤٢٩.

(٢) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية ١٥٦. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية ٢١٩.

(٣) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٦. محمود عاطف البنا، النظم السياسية، ص٢١٩.

(٤) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٦. آدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص٣٨٨.

تحديد مصير المواطنين جميعاً في يد فئة محددة، لأن ممارسة هذه الفئة لهذه "الوظيفة" له أثر واضح على الآخرين.

وأن تصبح الأقلية متحكمة بمصير الأغلبية أمر بحاجة إلى حل ومعالجة ومن هنا ظهر اتجاه توفيقي وهو الاتجاه الثالث.

الاتجاه الثالث: أن الانتخاب حق ووظيفة في نفس الوقت

ويكون الانتخاب عبارة عن اختصاص دستوري يجمع بين الحق والوظيفة، فالانتخاب ليس حقاً فردياً خالصاً، كما أنه ليس وظيفة اجتماعية خالصة ولا بد من الأخذ بنظام مزدوج، بحيث لا يمكن الاقتصار بالتكييف على أحد الوصفين بمعزل عن الآخر[1].

ويرى أنصار هذا الاتجاه بأن الانتخاب حق فردي ولكنه يعتبر وظيفة واجبة الأداء في الوقت نفسه. وذهب فريق آخر إلى أنه لا يمكن الجمع بين الحق والواجب في الوقت ذاته. وإنما الصحيح أن الانتخاب يعتبر حقاً شخصياً تحميه الدعوى القضائية في البداية، وذلك عندما يقوم الناخب بتسجيل اسمه في جداول الانتخابات، ولكنه يتحول إلى مجرد وظيفة تتمثل في الاشتراك في تكوين الهيئات العامة التي تمارس هذا الدور المهم[2].

الاتجاه الرابع:

وهو ما يعبر عنه الأستاذ ثروت بدوي بقوله: إن التكييف الصحيح يقوم على أن الانتخاب سلطة قانونية مقررة للناخب، لا لمصلحته الشخصية ولكن لمصلحة المجموع. ويتحدد مضمون هذه السلطة وشروط استعمالها بالقانون وبطريقة واحدة لجميع الناخبين. وهذا ما يرجحه معظم كتاب القانون، ويعتبرونه الراجح في الفقه القانوني المعاصر[3]، وهذا ما نرجحه أيضاً.

---

(١) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢١٩. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٧.

(٢) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢٢٠.

(٣) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٩٩. عبد الغني البسيوني، النظم السياسية، ص ٢٢٠. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٧. محسن خليل، القانون الدستوري، ص ٤٣٠.

المبحث الثالث: مبدأ الانتخاب في التشريع الإسلامي

تقوم فكرة الانتخاب على معنى الاختيار، ومبدأ مشاركة الأمة في تعيين من يدير أمرها ويحفظ مصالحها، فهل عرفت الشريعة هذا المبدأ؟ وهل تقررت فكرة الانتخاب كوسيلة معتبرة في هذا الشأن؟ وللإجابة على هذا السؤال، لابد من بحث طرق تعيين الخليفة، وترجيح إحداها، ثم مناقشة أمر البيعة.

المطلب الأول: طرق إسناد السلطة في الشريعة الإسلامية[1]

الطريق الأول: الاختيار

فكرة الانتخاب القائمة بجوهرها على معنى الاختيار أصيلة في الشريعة الإسلامية ومعروفة، بل سنرى أنها الطريق المجمع عليها في إسناد السلطة السياسية، ممثلة بالإمامة العظمى أو الخلافة.

والأمة الإسلامية بجميع فرقها باستثناء الشيعة الإمامية، تجمع على أن طريق إسناد السلطة السياسية العليا في الشريعة الإسلامية هي "الاختيار"، وسنورد بعض أقوال الأئمة والعلماء التي توضح هذا الأمر:

- يقول البغدادي: "الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية يرون أن طريق ثبوتها- الأمامة- الاختيار من الأمة[2].

---

(١) لقد بحثت هذه المسألة بإسهاب في كتب الفقه الإسلامي المعاصر. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص٢٣٣. حسن صبحي، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، ص١٤٣. صلاح الدين دبوس، انظر الخليفة توليته وعزله. ص١٠٠ وما بعدها. سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٢٤٥. محمد ضياء الدين الريس النظريات السياسية الإسلامية، ص١٥٨.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤٩.

- ويقول الجويني : " . . . ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار ، والدليل عليه الإجماع ، فإن الاختيار جرى في إعصار ، ولم يبد نكير من عالم على أصَل الاختيار . . . "[1] .
- يقول صاحب المواقف : " وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع "[2] .
- يقول أبو يعلى : " والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما : باختيار أهل الحل والعقد والثاني بعهد الإمام من قبل ، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد ، ونقل قول أحمد بن حنبل في هذا الموضوع : " الإمام الذي يجتمع عليه أهل الحل والعقد كلهم يقول : هذا إمام "[3] .
- وقد سبق إلى هذا القول الماوردي أيضاً[4] .
- وهذا ما أكده أبو بكر الباقلاني بقوله : " . . . إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ، لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار ، وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه "[5] .
- ويقول الغزالي : " فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة "[6] .

---

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص٣٥٦ . غياث الأمم ، ص٤٢ .
(٢) الإيجي ، المواقف ، ص٤٠٠ .
(٣) أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، ص٢٣ .
(٤) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٦ .
(٥) الباقلاني ، التمهيد ، ص١٧٨ .
(٦) الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص١٧٩ .

- يقول ابن تيمية «بل الإمامة تثبت موافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة»[1].

ويقصد الغزالي وابن تيمية بأهل الشوكة: هم أهل الحل والعقد في الأمة الذين يمثلون الأمة، وتنقاد لهم، وترضى بقولهم.

نستطيع أن نتيقن من أن الطريق المعتمدة لدى أهل السنة ومعهم فرق المسلمين الأخرى باستثناء الشيعة[2]. في مسألة إسناد سلطة الخلافة أو الإمامة العظمى هي "الاختيار" والتي تعني موافقة الأمة ورضاها بالرغم من أنهم أقروا بطرق انعقاد أخرى، سنبحثها بشيء من الاختصار.

الطريق الثاني: طريق العهد والاستخلاف

ويقصد بها أن يعهد الإمام إلى واحد يلي الأمر بعده، واعتبرها العلماء طريقاً تنعقد بموجبها الإمامة، وبعضهم استدل على ذلك بالإجماع[3].

واستدلوا أيضاً بعهد أبي بكر، رضي الله عنه، لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، واستدلوا بعهد سيدنا عمر الى الستة الذين توفي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو عنهم راض. وهم: علي وعثمان وطلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص.

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣١٥.

(٢) الشيعة الإمامية قالوا: لا طريق لانعقاد الإمامة إلا النص، وقالوا إن النص قد دلّ على خلافة سيدنا علي بن أبي طالب، وكل إمام ينص على الذي بعده، واستدلوا بعدة أحاديث أبطلها كلها أهل السنة. وأما الزيدية فقد ذهبوا إلى أنها تجوز بالنص كما تجوز بأن يخرج الإمام داعياً لنفسه مع حصول الأهلية للإمامة، ولكنهم حصروها في أولاد علي من فاطمة، فكل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي، يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحق فإنه يصير إماماً واجب الطاعة. البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩. الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٣٥١.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٢٣. النسفي، المواقف، ص٣٩٩. النسفي، التمهيد، ص٤٠٤. الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٤٦٤. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٠. المقدسي، المسامرة شرح المسايرة، ص٣٢٦. الجويني، غياث الأمم، ص١٠٠.

يقول أبو بكر الباقلاني : "ويدل عليه أيضاً إجماع أهل الاختيار، الذين هم أهل الحق في القول بالإمامة أن للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولسنا نعرف من ينكر ذلك"[1].

يقول ابن خلدون في شأن العهد والاستخلاف : "وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده، إذ وقع بعهد أبي بكر، رضي الله عنه، لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم"[2].

يقول ابن حجر في فتح الباري : "وقال النووي وغيره : أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد، وعلى جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين عدد محصور أو غيره"[3].

وإذا أجاز الفقهاء انعقاد الخلافة بطريق العهد والاستخلاف، فلا يعني ذلك أن يكون العهد والاستخلاف دون شروط، بل أجازوا ذلك بشروط أهمها :

أولاً: أن يكون المستخلف، هو الرئيس الشرعي الصحيح، المباشر للسلطة بصورة فعلية، بمعنى أن تكون خلافته تامة غير ناقصة. تمت بطريقة صحيحة معتبرة[4].

ثانياً: أن يكون الدافع من الاستخلاف هو مصلحة المسلمين العامة، ولا شيء من مصلحة شخصية أو عائلية، بل عليه أن يجتهد رأيه في اختيار الأصلح والأكثر استحواذاً على شرائط الإمامة[5].

---

(١) الباقلاني، التمهيد، ص٢٠١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص٢١٠.

(٣) ابن حجر، فتح الباري ١١ :٢٠٨، (كتاب الأحكام)، باب الاستخلاف. مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢٠٥.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص١٠١. انظر في ذلك السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص١٥٣ وما بعدها.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٠. غياث الأمم، ص١٠٢.

ثالثاً: أن يكون الشخص المختار مؤهلاً للخلافة، تتوافر فيه شروط الخليفة المعتبرة وقت الاستخلاف، وأن يكون أصلح المسلمين وأقدرهم على تدبير شؤون المسلمين[1].

رابعاً: استبعاد الأقربين، لأن صلة القربى مظنة للريبة والشك، ودلالة على دافع العصبية، ويقاس هذا على حالة الشاهد أو القاضي الذي يشهد أو يحكم لمصلحة أصوله أو فروعه، وعملهما يكون في الحالين باطلاً[2].

يقول إمام الحرمين: "فإذا كان لا يقبل شهادة أحدهما للثاني في أمر نزر يسير وخطب حقير، فلأن لا يقبل في أعلى المراتب وأرفع المناصب أولى"[3].

خامساً: واشترط بعض الفقهاء استشارة أهل الاختيار ومراجعتهم[4].

مناقشة طريقة العهد والاستخلاف:

استشهد الفقهاء على جواز انعقاد الخلافة بطريقة العهد والاستخلاف بالأدلة التالية:

أولاً: بأفعال الخلفاء:

فقد عهد أبو بكر بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب، بعد أن شاور عثمان بن عفان، وسعيد بن زيد وأسيد بن حضير، وغيرهم من المهاجرين والأنصار، فأشاروا عليه بقولهم: لن يلي هذا الأمر أحد أقوى عليه منه[5].

---

(١) أبو يعلى، الأحكام، ص٢٥. الجويني، غياث الأمم، ص١٠١. القلقشندي، مآثر الأنافة، ص٧٢.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص١٠٢. القلقشندي. مآثر الأنافة، ص٧٢.

(٣) الجويني، غياث الأمم، ص١٠٤. الماوردي، الأحكام، ص١١.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص١٠٢.

(٥) انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٨٢. انظر القلقشندي، مآثر الأنافة، ص٦٩.

وأخرج ابن عساكر عن يسار بن حمزة قال : لما ثقل أبو بكر ، أشرف على الناس من كوة ، فقال : أيها الناس ، إني قد عهدت عهداً ، أفترضون به؟ فقال الناس : رضينا يا خليفة رسول الله ، فقام علي فقال : لا نرضى إلا أن يكون عمر ، قال : إنه عمر[1] .

كما روى البخاري عن عبدالله بن عمر ، رضي الله عنهما ، قال : قيل لعمر ألا تستخلف؟ قال : إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ، صلى الله عليه وسلم "[2] .

واستدلوا بفعل سيدنا عمر عندما جعل الخلافة من بعده في أهل الشورى[3] .

واستدلوا بإجماع الصحابة وسائر المسلمين على خلافة سيدنا عمر ، ورضاهم بالعهد ، وعدم الاستنكار من أحد[4] . ويمكن من خلال النظر في الأدلة التالية أن نصل الى الحقائق التالية :

أولاً: إن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، لم يعهد إلى أحد من المسلمين ، ودلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المروية في البخاري ومسلم عن أبي بكر وعمر . فقد ترك الأمر شورى بين المسلمين ، بمعنى أن تعيين الخليفة أمر اجتهادي متروك لأهل الشورى في الأمة .

وهذا هو الأصل ، ولا ينازع في ذلك منازع .

ثانياً: إن عهد سيدنا أبي بكر ، رضي الله عنه ، واستخلافه لسيدنا عمر هي الحادثة الوحيدة الصحيحة في هذا المجال ، والتي تصلح للاستدلال ، لأنه لم يحدث قبلها عهد أو بعدها يصلح أن يكون محل اقتداء .

---

(١) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ج٢ ، ص٨٣ .

(٢) البخاري ، الصحيح بشرح فتح الباري ، ١١٣ :٢٠٥ / (كتاب الأحكام - باب الاستخلاف) .

(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص١١ ، ١٢ .

(٤) نقل الإجماع عدد من العلماء ، انظر المسايرة بشرح المسامرة ، ص٣٢٦ . الباقلاني ، التمهيد ، ص٢٠١ . الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٦ . الجويني ، غياث الأمم ، ص١٠٠ .النووي ، شرح على مسلم ١٢ :٢٠٥ .

ويتميز عهد أبي بكر بعدة مواصفات، يجب عدم الغفلة عنها وهي :

أ. إن سيدنا أبا بكر استشار المسلمين في الاستخلاف أو عدمه، وأشاروا عليه بالاستخلاف، ولو أشاروا عليه بعدم ذلك لرضي.

ب. إن سيدنا أبا بكر شاور الصحابة من أهل الرأي والمشورة في أمر العهد لسيدنا عمر، مثل عثمان، وسعيد بن زيد، وأسيد بن حضير، وجمع من المهاجرين والأنصار. وأشاروا عليه بأنه الخير.

جـ. إن عهد سيدنا أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، لم يغن ذلك عن أخذ البيعة من الناس عامة، والبيعة هي الأساس المعتمد في انعقاد الخلافة.

ثالثاً: إن أمر تعيين الخلفاء الراشدين الأربعة، وهو محل الاستدلال والقدوة للمسلمين من بعدهم، جاء بطريقة مختلفة، لأنها كما أسلفنا محل اجتهاد العقول في البحث عن المصلحة.

رابعاً: إن عهد سيدنا عمر إلى الستة وأهل الشورى من بعده، لم يكن عهداً ولا استخلافاً، ولكن كان ضرباً من ضروب الترشيح، فيكون الستة المبشرون بالجنة والذين مات الرسول، عليه السلام، وهو راض عنهم هم المرشحين للخلافة، والذين استجمعوا شرائط الإمامة وليس في الأمة من هو خير منهم، فلا يعتبر هذا عهداً ولا استخلافاً لأحد بعينه.

خامساً: إن مبدأ الاستخلاف والاتفاق على جوازه، لا يقر مبدأ التوارث في الخلافة وحصرها في بيت واحد، فهذا يبعد بالمسألة عن تحمل الأمانة، والسعي للأصلح بين المسلمين جميعاً، ولا يتفق مع قواعد الإسلام في الاختيار وتحمل المسؤولية.

ويؤيد هذا ما روي عن الخلفاء الراشدين أنهم لم يجعلوها في أحد أولادهم، مع أن أولادهم من خيار الصحابة. فقد روي عن سيدنا عمر أنه

قال لمن أشار عليه بأن يجعل الخلافة لابنه عبدالله: "قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا"[1].

كما حفل التاريخ بذكر أقوال الصحابة في معارضتهم لمعاوية عندما أراد العهد إلى يزيد وأخذ البيعة له، بل كان ذلك سبباً في كثير من الثورات والحروب الأهلية.

وتأتي أقوال الفقهاء في هذا الشأن من باب تحقيق المصلحة المؤقتة في ظرف من الظروف حقناً للدماء وحسماً لمادة الفتنة، ولكن لا يعني هذا بأي حال تطويع الفقه من أجل إقرار الانحرافات السياسية عن الجادة الصحيحة في إسناد السلطة السياسية في الشريعة الإسلامية.

ويبقى الأمر الذي ينعقد عليه إجماع الأمة في حاضرها وماضيها، ولا خلاف فيه، هو طريق الاختيار من الأمة، ويجب أن لا يكون لطريق الاختيار بديل.

يقول إمام الحرمين: فقد حان الآن أن نوضح أن الاختيار من أهل الحل والعقد هو المستند المعتقد والمعوّل المعتضد. ثم يقول: اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص والاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة، بطلان مذاهب أصحاب النصوص فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار[2]. ومستند ذلك الإجماع، كما يقول إمام الحرمين.

وقد عالج الفقيه القانوني عبدالرزاق السنهوري مسألة العهد والاستخلاف في انعقاد الخلافة من الناحية القانونية والتكييف القانوني، ثم

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣ :٢٤٨، رجاله ثقات.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص٣٤-٤٢.

وصل الى النتيجة التالية : "أما المذهب الذي نرجحه. أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص، ولا يحرم الناخبين من حريتهم في إقراره أو رفضه، أي أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره، ولكنه لا يصبح لازماً، ولا تنتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة"[1].

وهذا الرأي أقوم منطقاً وأكثر اتفاقاً مع السوابق التاريخية، كما أنه يفسر لنا كيف تلتزم الأمة بهذا العقد وتصبح طرفاً فيه، بإقرارها للعقد.

ويفهم هذا المعنى من قول أبي يعلى : "لأن الإمامة لا تنعقد إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"[2].

وقال في موضع آخر : "إن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت"[3]، ولقد أكد هذا المعنى ابن تيمية بألفاظ صريحة واضحة : "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه -أهل القدرة والشوكة- ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصر إماماً، سواء كان ذلك جائزاً أم غير جائز"[4].

ولقد ذهب إلى هذا المعنى من المحدثين أيضاً محمد رأفت عثمان في كتابه (رياسة الدولة في الفقه الإسلامي)[5].

كما أيد الرأي نفسه الأستاذ الشهيد عبدالقادر عودة، فقال تحت عنوان نتيجة لا شك في صحتها : "هذه الوقائع التاريخية لبيعة الخلفاء الراشدين الأربعة تؤدي دراستها دراسة تحليلية إلى نتيجة واحدة لا شك في صحتها، وهي أن البيعة لا تتم إلا باختيار عامة أهل الرأي أو أغلبهم للخليفة، وأن

---

(١) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص١٦١.

(٢) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٥.

(٣) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٦.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٦٧.

(٥) محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص٢٨٤ وما بعدها.

اختيار الخليفة القائم لمن يأتي بعده ليس إلا ترشيحاً متوقفاً على قبول أهل الرأي، فإن قبلوا هذا الترشيح بايعوا المرشح وإلا رفضوه ورشحوا غيره "[1].

الطريق الثالث: القهر والغلبة والاستيلاء

لقد أجاز كثير من الفقهاء هذه الطريق، واعتبرها وسيلة لانعقاد الإمامة، يقول أبو يعلى من الحنابلة: "وروى عنه -الإمام أحمد- ما دل على أنها تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى العقد، فقال في رواية عبدوس من مالك العطار: ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً "[2].

ويقول إمام الحرمين: "إذا كان المستولي صالحاً للإمامة، ولم نعلم مستقلاً بالرئاسة العامة غيره، فيتعين نصبه "[3].

وأجازها بعض الفقهاء للضرورة والاستثناء، فقد قال صاحب الدر المختار: "وتصح سلطة متغلب للضرورة "[4]، وهذا ما وضحه الغزالي تماماً ووصفه كأكل المضطر من الميتة[5].

وكان واضحاً حرص الفقهاء على المصلحة العامة، ودرء المفسدة، وارتكاب أخف الضررين. هذا يعني أنه يجب عدم الرضا بهذا الأسلوب، وليس هو الأسلوب الشرعي والمعتمد في إسناد السلطة في دولة الإسلام. وآراء الفقهاء كانت عبارة عن فتاوى من أجل حقن الدماء ومنع الفوضى والحد من الفتنة في حالة عدم القدرة على التغيير، وإسناد السلطة بالشكل

---

(١) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٢٥.
(٢) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٣. وقال الغزالي كلاماً مشابهاً في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٠.
(٣) الجويني، غياث الأمم، ص٢٤٠.
(٤) ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ص١، ص٥٤٩.
(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٠.

العادي الخالي من حمل السلاح وسفك الدماء، وهذا يقتضي أن تبقى الأمة في سعي دائم لمحاولة رد الأمور إلى نصابها وإعادة المياه إلى مجاريها، ويجب عدم الرضا بالظلم وعدم إقرار أسلوب اغتصاب السلطة وقهر الأمة بالقوة والعنف[1].

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية التي تؤيد مبدأ الانتخاب في الشريعة الإسلامية وتعتبره الوسيلة المعتمدة لإسناد السلطة السياسية.

لقد أسلفنا أن جوهر فكرة الانتخاب يقوم على عدة أمور هي :

- مبدأ الرضى والاختيار.
- مبدأ النيابة عن الأمة.
- مبدأ اشتراك الأمة بإسناد السلطة السياسية.

ولو تتبعنا ذلك في نصوص الشريعة واجتهادات العلماء في هذا المجال، لوجدناها كثيرة، يصعب حصرها.

أولاً: الخطاب الشرعي، جاء يخاطب الأمة بمجموعها، في تكاليف الشريعة في الفروض العامة وخاصة الكفائية منها.

- قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[2].
- قال تعالى: ﴿**كتب عليكم القتال وهو كره لكم**﴾[3].
- قال تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[4].

---

(١) رشيد رضا، انظر الخلافة، ص٤٥ وما بعدها. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة، ص٢٩٤.

(٢) سورة النساء، آية ٥٩.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٦.

(٤) سورة الشورى، آية ٣٨.

- قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾[1] .
- قال تعالى : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله** ﴾[2] .

إلى غير ذلك من خطابات الشارع الكريم، وهذه الواجبات، لا تستطيع الأمة بجميع أفرادها الانشغال بها مجتمعين، بل يقتضي الخطاب أن ينشغل بها مجموعة من الأمة تحقق مقصدها من تحقيق مصالح المسلمين على وجه مشروع.

ولقد انعقد الإجماع على وجوب الإمامة، كما نصت على ذلك كل كتب عقائد أهل السنة، وهذا ما نطقت به ألسنة أئمتهم. والمخاطب بهذا الواجب هم المسلمون جميعاً، ولكن يتحمل ذلك عنهم طائفتان كما يقول علماء السياسة الشرعية: "أهل الإمامة وأهل الاختيار"[3] .

وإذا علمنا أن العلماء قد أجمعوا على أن إقامة الإمامة إحدى الفروض الكفائية، وفرض الكفاية هو الذي يقع الوجوب فيه على الأمة بأسرها، حتى إذا لم تقم به كانت كلها آثمة، فالأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة، وهي المطالبة بتحمل مسؤولية ذلك، وإذا أنابت عنها بعضها في إنجاز ذلك الواجب، فإن ذلك يأتي من باب كيفية تطبيق الأمر وتنفيذه من الناحية العملية الواقعية وليس من باب الإخلاء من المسؤولية.

ودلت عبارات الفقهاء على اختصاص الأمة جميعها بهذا الشأن: يقول الإيجي: "وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه"[4] . فهي صاحبة الحق في تعيين الخليفة وهي صاحبة الحق في عزله إن استوجب العزل، ويقول البغدادي:

---

(١) سورة المائدة، آية ١.

(٢) سورة آل عمران، آية ١١٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥ . أبو يعلى، الأحكام السلطانية ، ص١٩.

(٤) الإيجي، المواقف، ص ٤٠٠ .

"الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها -الإمامة- الاختيار من الأمة"[1].

قال الشيخ عبدالسلام: "إنما يخاطب بوجوب نصب الإمام جميع الأمة من ابتداء موته، صلى الله عليه وسلم، إلى قيام الساعة، فإذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم، لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة"[2].

وإذا كانت الأمة هي المخاطبة بتنفيذ هذا الأمر، وهي صاحبة الحق في هذا الشأن، فيجب أن يكون الاستقرار على كيفية تحصيل موافقة الأمة ورضاها في تعيين الإمام، ويجب البحث والاستقصاء عن أسلم الطرق في الوقوف على حقيقة رغبة الأمة، ويمثل موقف الأمة عادة موقف الغالبية منها، وموقف السواد الأعظم. وقد عمد العلماء الى استكشاف رأي الأمة عن طريق رأي العلماء والوجهاء والأعيان وأهل الرأي والتدبير، والذين أطلق عليهم مصطلح أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، وهذا مقصود الانتخاب وجوهره. ويمكن أن يتم ذلك عن طريق الانتخاب العام من قبل الأمة، كما يتم في الوقت الحاضر، بعد القيام بعمليات الضبط القانوني، لهيئة الناخبين التي سنبحثها بعد قليل.

ثانياً: من السنة النبوية:

لقد وردت عدة حوادث مهمة في السيرة، كانت تقتضي الاعتماد على مبدأ التمثيل والاختيار، واعتمد فيها الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، على فكرة الانتخاب.

---

(١) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩.

(٢) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص٤٥٧، انظر الحاشية.

لقد روى البخاري عن عروة بن الزبير أن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة أخبراه، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال حين أذن لهم المسلمون في عتق سبي هوازن: "إني لا أدري من أذن فيكم ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم فرجعوا إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فأخبروه أن الناس قد طيبوا وأذنوا"[1].

لقد جاء هذا الحديث عقب موقعة حنين وهزيمة ثقيف وهوازن، عندما جاء وفد هوازن إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، يطلبون إعادة السبي.

يقول ابن حجر: العريف القائم بأمر طائفة من الناس، وهو الذي يلي أمر سياستهم وحفظ أمورهم، وسمي بذلك لكونه يتعرف أمورهم حتى يعرّف بها من فوقه عند الاحتجاج، وقيل العريف دون المنكب وهو دون الأمير[2]. قال ابن بطال: في الحديث مشروعية إقامة العرفاء، لأن الإمام لا يمكنه أن يباشر جميع الأمور بنفسه، فيحتاج الى إقامة من يعاونه ليكفيه ما يقيمه فيه[3].

ثم يتابع ابن حجر بقوله: فإن المصلحة تقتضي ذلك، لما يحتاج إليه الأمير من المعاونة على ما يتعاطاه بنفسه، ويكفي في الاستدلال لذلك وجودهم في العهد النبوي كما دل عليه حديث الباب[4].

ودلالة الحديث واضحة في الاستعانة بعدد من الرجال، كل واحد منهم يمثل فئة، كيفما كانت هذه الفئة، قبيلة أو عشيرة أو قرية أو غير ذلك.

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص٦٨. (كتاب الأحكام / باب العرفاء للناس).

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١٦٩.

(٣) المرجع السابق، ج١٣، ص١٦٩.

(٤) المرجع السابق، ج١٣، ص١٧٠.

ما جاء في بيعة العقبة الثانية، كما روت ذلك كتب التاريخ والسير والحديث أيضاً: وذلك عندما اجتمع الرسول، صلى الله عليه وسلم، بوفد من الأوس والخزرج ليلاً في العقبة من أجل البيعة.

روى ابن اسحق: قال كعب بن مالك: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[1].

ويلاحظ التقسيم بين الخزرج والأوس، كان حسب النسبة العددية. كما أن النقباء كانوا أفاضل الموجودين وزعماءهم، فذكر منهم:

أسعد بن زرارة، وكان نقيب النقباء.

سعد بن الربيع، وعبدالله بن رواحة، ورافع بن مالك، والبراء بن معرور، وعبدالله بن عمرو بن حرام، وعبادة بن الصامت، وسعد بن عبادة، والمنذر بن عمرو.

ومن الأوس: أسيد بن حضير، وسعد بن خيثمة، ورفاعة بن عبدالمنذر.

ويتضح من هذا الحدث أن الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، عمد إلى هذا الإجراء، من أجل الوقوف على حقيقة ما يدور في نفوس القوم، ومن أجل تسهيل أمور الاتصال والحديث، وأخذ الموافقة عبر الممثلين لهم وهم النقباء. وروي أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال للنقباء: أنتم الكفلاء على قومكم، ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم، قالوا: نعم[2].

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٤٤٣. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٢٣٩.

(٢) انظر فتح الباري، ج٧، ص٢٢١ (كتاب مناقب الأنصار). انظر محمد حميد الله، نص البيعة أيضاً في الوثائق السياسية، ص٤٩.

ومن المعلوم أن حدث البيعة من الأحداث السياسية المهمة في حياة الدولة الإسلامية، بل هي السبب في الوصول إلى الدولة، وهذه من الإشارات الكثيرة على أن مبدأ الاختيار أصيل في الشريعة الإسلامية، ومعروف منذ بداية عهد الإسلام.

ما روي في شأن غزوة مؤتة، أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، عين زيد بن حارثة قائداً للغزوة، فإن قتل فليسلم الراية لجعفر بن أبي طالب، فإن قتل فلعبدالله بن رواحة[١].

عندما راجعت روايات الحديث، وجدتُ أنها لم تذكر الروايات من بعد عبدالله بن رواحة، والذي جاء في الحديث: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبدالله بن رواحة، ولكن بعد مقتل القادة الثلاثة، قال ابن اسحق: ثم أخذ الراية ثابت بن أقرم، فقال يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم، قالوا: أنت، قال: ما أنا بفاعل، فاصطلح الناس على خالد بن الوليد"[٢].

وهذه الحادثة تنبيء أن المسلمين اجتهدوا في غياب الأمير، فاصطلحوا على أمير، بمعنى أنهم تصفحوا أحوال بعضهم فوجدوا أصلحهم وأقدرهم لهذا الشأن خالداً، واتفقوا عليه، فنعم الاختيار.

يقول ابن حجر: وفيه جواز تعليق الإمارة بشرط، وتولية عدة أمراء بالترتيب، واختلف في انعقاد الإمارة الثانية، وقيل تنعقد الثانية بطريق الاختيار. قال الطحاوي: هذا أصل يؤخذ منه أن على المسلمين، أن يقدموا رجلاً إذا غاب الإمام، يقوم مقامه، وفيه جواز الاجتهاد في حياة النبي، صلى الله عليه وسلم[٣].

---

(١) حديث غزوة مؤتة أورده البخاري، انظر البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٥١٠. (كتاب المغازي).

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٣٧٩. ثابت بن أقرم بن ثعلبة بن عدي بن عجلان، أنصاري، قتل سنة إحدى عشرة في حروب الردة.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص٥١٣.

والذي يهمنا من هذه الحادثة هو : الكيفية التي اتبعها المسلمون في تعيين الأمير ، وما صرحت به الروايات أن ذلك تم بطريق الاختيار من عامة المسلمين الذين كانوا يشكلون الجيش الغازي .

ثالثاً: من أفعال الخلفاء والصحابة

أهم الحوادث في حياة الخلفاء الراشدين على الإطلاق هي حادثة تولية أبي بكر ، رضي الله عنه ، لكونها الحادثة الأولى بعد وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في مسألة عظيمة جليلة القدر خطيرة الشأن وهي مسألة إسناد السلطة السياسية العليا .

وقد اجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة من أجل هذا الموضوع ، وقد سردنا الحادثة بشيء من التفصيل فيما سبق . وبعد جدال وأخذ ورد ، اجتمع اختيار المسلمين على أبي بكر ، وبايعوه ونقل الإجماع على أن بيعة أبي بكر بالخلافة تمت بطريق الاختيار ، ولا يحتاج ذلك إلى مزيد استدلال .

بيعة سيدنا عمر أيضاً كانت برضا أهل الاختيار والشورى ، وذلك بعد رضاهم بأن يختار لهم أبو بكر ، رضي الله عنه ، من يلي الأمر بعده ، وقد عد السنهوري هذا ترشيحاً[1] ، لأن ذلك لم يغن عن البيعة ، كما أن سيدنا أبا بكر ، رضي الله عنه ، استشار قبل الاستخلاف وبعده ، ويكون الاعتماد هنا على رضا أهل الحل والعقد في هذا المقام .

ولقد أوضح هذا ابن تيمية بقوله : "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر ، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً ، سواء كان ذلك جائزاً أم غير جائز "[2] .

---

(١) عبد الرزاق السنهوري ، فقه الخلافة وتطورها ، ص١٦١ .

(٢) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، ج١ ، ص٣٦٧ .

ثم يقول : "ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن مقصود الولاية حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة جمهور الصحابة على ذلك. فمن قال إنه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة، وليس هم ذوي القدرة والشوكة فقد غلط، كما أن من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين والعشرة يضر، فقد غلط "[1].

بيعة سيدنا عثمان، تمت أيضاً بالاختيار، وعملية اختيار سيدنا عثمان رضي الله عنه، للخلافة تعتبر أنموذجاً ممتازاً في موضوع الانتخاب، فقد كان هناك ترشيح لخيرة الصحابة وهم الستة المبشرون بالجنة، وعندما وكل بالأمر عبدالرحمن بن عوف على أن لا يكون له في الأمر شيء اتبع أسلم الطرق وأحسنها للوقوف على رأي الناس ورغبتهم.

لقد روى البخاري في صحيحه حديثاً مطولاً عن قصة مقتل عمر بن الخطاب وقصة بيعة عثمان، جاء فيه " . . . فقالوا : أوص يا أمير المؤمنين، استخلف قال : ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر، الذين توفي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو عنهم راض : فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وسعداً وعبدالرحمن وقال : يشهدكم عبدالله بن عمر وليس له من الأمر شيء. فلما فرغ من دفنه اجتمع هؤلاء الرهط، فقال عبدالرحمن : اجعلوا أمركم الى ثلاثة منكم، فقال الزبير : قد جعلت أمري إلى علي، فقال طلحة : قد جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد : قد جعلت أمري إلى عبدالرحمن بن عوف، فقال عبدالرحمن أيكما تبرأ من هذا الأمر فنجعله

---

(١) المرجع السابق، ج١٢، ص٣٦٦.

إليه، والله عليه والإسلام لينظرن أفضلهم في نفسه : فسكت الشيخان، فقال عبدالرحمن : أفتجعلونه إلي والله عليّ أن لا آلو عن أفضلكم؟ قالا : نعم، فأخذ بيد أحدهما فقال : لك قرابة من رسول الله والقدم في الإسلام ما قد علمت، فالله عليك لئن أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عثمان لتسمعن ولتطيعن، ثم خلا بالآخر فقال مثل ذلك، فلما أخذ الميثاق، قال ارفع يدك يا عثمان فبايعه، فبايع له علي وولج أهل الدار فبايعوه "[1].

ولقد روي عن عبدالرحمن بن عوف أنه مكث ثلاثة أيام يطوف على المهاجرين والأنصار يسألهم، وكان يخرج متخفياً في الليل والنهار يسأل الصغير والكبير. وجاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي : فروي أن الناس كانوا يجتمعون في تلك الأيام إلى عبدالرحمن بن عوف يشاورونه ويناجونه فلا يخلو به رجل ذو رأي فيعدل بعثمان أحداً، ولما جلس عبدالرحمن للمبايعة حمد، الله وأثنى عليه، وقال في كلامه : إني رأيت الناس يأبون إلا عثمان[2].

فقال المسور : " فما رأيت مثل عبدالرحمن، والله ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار ولا غيرهم من ذوي الرأي إلا استشارهم تلك الليلة "[3]. روي عن الإمام أحمد أنه قال : " ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان، كانت بإجماعهم "[4].

والدور الذي قام به الصحابي الثقة عبدالرحمن بن عوف الذي أخرج نفسه من حظ نفسه، وليس له في الأمر نصيب، هو عبارة عن معرفة رأي

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٦١.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص١٥٣. ابن العربي، العواصم من القواصم، ص٥٢. البداية والنهاية، ج٤ : ص١٥١.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٦١.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٨٠.

الناس في الخليفة القادم وهو في حقيقته يعبر عن جوهر فكرة الانتخاب في ذلك الوقت، وتحقق في تلك الواقعة مضمون الاختيار والرضى.

بيعة سيدنا علي كانت أيضاً بطريق الرضا والاختيار، إذ إنه بعد مقتل سيدنا عثمان ظلماً، وفتح باب الفتنة على مصراعيه، كان لا بد للأمة من خليفة يلي أمرها، ويقودها إلى بر النجاة وسط هذا البحر العاصف، وحاول سيدنا علي أن يرفض الأمر في بداية الأمر وطلب الإعفاء، ثم أصر عليه الصحابة، ووجد أنه من الرجولة والنجدة وتحمل المسؤولية، ومقتضيات الإيمان أن يتحمل هذا الأمر، رغم ما به من حرج ومشقة، وهو يعلم أنه ليس بالأمر السهل، وليس هو بالغنيمة، فقبل بالبيعة في هذا الموقف الصعب وأصر على بيعة أهل بدر، وسأل أين طلحة والزبير؟.

وتمت له البيعة من الصحابة الموجودين في المدينة، ولكن كلنا يعلم ما حدث بعد ذلك من استمرار للفتنة، وقيام معاوية والي الشام يطالب بدم عثمان، وما حدث من حرب أهلية بينهما[1].

رابعاً: أقوال الفقهاء والعلماء في شأن الاختيار

وقع الاختلاف في معرفة الإمام بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وإذا علمنا أنه لا طريق لمعرفته إلا عن طريق النص أو الاختيار، كما يقول كثير من العلماء[2]، فلا بد من إثبات أحدهما.

وذهب الشيعة إلى أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم

---

(١) الطبري، التاريخ، ج٥٢، ص١٥٥-١٥٧، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص١٧٤.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص١٩. البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩. الإرشاد، ص٣٥٣. المواقف، ص٤٠٠. الباقلاني، التمهيد، ص١٦٤.

ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً، رضي الله عنه، هو الذي عينه الرسول صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم[1].

والجمهور الأعظم من أهل السنة ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها[2].

وأسهب علماء الفريق الثاني من أهل السنة ومن معهم، في إبطال طريق النص لمعرفة الإمام، وناقشوا أصحاب الرأي الأول، وناقشوا أدلتهم، وكانت مدار البحث عندهم على ركيزتين[3].

- **الركيزة الأولى**: أن النصوص التي استدل بها الشيعة ضعيفة وأخبار آحاد مطعون بها، لم يعرفها أئمة الحديث وجهابذة السنة ولا نقلة الشريعة كما أن بعضها متناقض، فأدى إلى اختلاف الشيعة الإمامية أنفسهم في تعيين الإمام، وانقسموا إلى أكثر من ثلاثين فرقة في هذه المسألة، ونحن نعلم أن تناقضهم أفسد مذهبهم. كما أن هناك نصوصاً صحيحة تثبت عدم استخلاف الرسول، عليه السلام، أحداً بعده[4].
- **الركيزة الثانية**: الإجماع، فقد أجمع الصحابة وأطبقوا على خلافة أبي بكر وصحتها، وتواتر خبر إجماع المسلمين في السقيفة وبايعوه جميعاً،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٦.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩.

(٣) يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى معظم كتب الإيمان وأقوال المتكلمين، انظر الإرشاد، ص٣٥٣. المواقف، ص٤٠٠. البغدادي، أصول الدين، ص ٢٧٩. الجويني، غياث الأمم، ص١٩ وما بعدها. المسامرة شرح المسايرة، ص ٣٠٠. النسفي، التمهيد، ص٣٩٩. الباقلاني، التمهيد، ص١٦٤ وما بعدها. ابن خلدون، المقدمة، ص١٩٦ وما بعدها.

(٤) لقد نقلنا بعض هذه الأحاديث في مسألة العهد والاستخلاف.
كما أن السيوطي جمع هذه الأحاديث في كتابه: تاريخ الخلفاء، ص ٧، وما بعدها.

المهاجرون والأنصار، الهاشميون والأمويون وغيرهم، وقد بايعه علي والعباس وأبناؤهما.

والإجماع حجة قاطعة، ولو كان النص واجباً على الرسول، عليه الصلاة والسلام، لبينه على وجه تعلمه الأمة علماً ظاهراً لا يختلفون فيه، لأن فرض الإمامة يهم الكافة معرفته كمعرفة القبلة وأعداد الركعات. ولو وجد النص كما يقول البغدادي: لنقلته الأمة بالتواتر ولعلموا صحته بالضرورة[1].

وليس معقولاً أن تجمع الأمة بما فيهم الصحابة على خلاف حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، أو أن يجمعوا على كتمانه.

وليس معقولاً كذلك الادعاء بخوف علي والعباس من أبي بكر وعمر ومن معهما، من المطالبة بحقهم، فهذه ليست من شيم علي ولا العباس ولا من شيم عامة الصحابة والمسلمين. كما أنه ليس هناك ما يبرر خوفهم.

وإذا انتفى وجود النص بشكل قاطع، لم يبق إلا طريق الاختيار في تعيين الخليفة أو الإمام، وسنورد أقوال بعض العلماء في هذه المسألة.

أشار معظم العلماء إلى بطلان النص، وصحة الاختيار، ونقلوا الإجماع على ذلك:

يقول البغدادي: "واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار، فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والبخارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها. وكان جائزاً ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه، فصارت الأمة فيها إلى الاختيار[2].

---

(١) البغدادي، أصول الدين، ص٢٨٠.
نقل هذا الإجماع في كل المراجع السابقة، من كتب العقائد والإيمان وكتب الفقه والتاريخ والسير والسياسة الشرعية. النسفي، التمهيد، ص ٤٠٠. المسامرة شرح المسايرة، ص٣٠٠. الجويني، الإرشاد، ص٣٥٤. الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٢٢. الإيجي، المواقف، ص٤٠٠. الباقلاني، التمهيد، ص١٦٨. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٦٦.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩.

يقول إمام الحرمين : " ثم إذا بطل النص ، لم يبق إلاّ الاختيار ، والدليل عليه الإجماع فإن الاختيار جرى في أعصار ، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار "[1] .

وقال في موضع آخر : " ونحن بعد تقدم ذلك نخوض في إثبات الاختيار ، فنقول : اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة ، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص والاختبار ، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص ، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار ، وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإجماع ، قائلين إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم ، وتصرمت نوبهم ، وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم ، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة . . . "[2] .

أما الباقلاني فإنه يقول بعد أن أسهب في إبطال مقولة النص : " فإن قالوا : فإذا فسد النص على إمام بعينه فكيف طريق إثبات الإمامة وبماذا يصير الإمام إماماً؟ . قيل لهم : إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن ، لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار ، وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه "[3] .

وقال أبو يعلى : " والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما : باختيار أهل الحل والعقد ، والثاني : بعهد الإمام من قبل ، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد "[4] .

---

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص٣٥٦ .

(٢) الجويني ، غياث الأمم ، ص٤٢ .

(٣) الباقلاني ، التمهيد ، ص١٧٨ .

(٤) أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، ص٢٣ .

وقد أكد الماوردي هذا الرأي من قبل بقوله : " والإمامة تنعقد من وجهين ، أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، والثاني بعهد الإمام من قبل ، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة على مذاهب شتى "[١] .

يقول ابن الهمام في المسايرة : " والإمام الحق بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو ، أبو بكر ، بإجماع الصحابة على مبايعته " . . والأكثر ، وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج ، على أنه ، صلى الله عليه وسلم ، لم ينص على إمامة أحد بعده "[٢] .

وقال صاحب المواقف : " وأنها تثبت بالنص من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ومن الإمام السابق بالإجماع ، وتثبت بيعة أهل الحل والعقد خلافاً للشيعة ، . . . . وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختبار والبيعة ، فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع "[٣] .

ويقول ابن قدامة : " من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته تثبت إمامته ووجبت معونته ، وكل هذا يستند على مبدأ الشورى الذي جاء بصفة عامة شملت جميع المسلمين ، وأيضاً على مبدأ مسؤولية الجماعة عن تنفيذ إدارة شؤونها في أحكام الشرع ، فهذه المسؤولية تقتضي أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها لتستعين به على ما هي مسؤولة عنه ، وهو تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام[٤] .

---

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٦ .

(٢) ابن الهمام ، المسايرة بشرح المسامرة ، ص٣٠٠ .

(٣) الإيجي ، المواقف ، ص٣٩٩ ، ٤٠٠ .

(٤) ابن قدامة ، المغني ، ج٨ ، ص١٠٦ .

المطلب الثالث: البيعة والانتخاب

عرف الفقه السياسي الإسلامي مصطلح "البيعة"، وكانت البيعة تشكل ركيزة أساسية في مسألة إسناد السلطة السياسية، كما أن البيعة كانت عرفاً سياسياً حتمياً لأي طريقة متبعة في استلام السلطة، سواءً كانت عن طريق الاختيار أو عن طريق العهد والاستخلاف، أو عن طريق القهر والغلبة. ففي حالة الاختيار من قبل القوم، كما تم ذلك في استلام أبي بكر للخلافة أو عثمان أو علي، كان الخليفة يجلس للبيعة العامة في المسجد. وكانت البيعة بيعتين: البيعة الخاصة والبيعة العامة، فالبيعة الخاصة كانت من أهل الحل والعقد، والبيعة العامة من جمهور الناس وعامتهم في المسجد.

تعريف البيعة:

أورد ابن منظور معاني عديدة للبيعة، فهي من البيع:

والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة. وبايعه: عاهده.

وفي الحديث: ألا تبايعوني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كل واحد باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خاصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره[1].

يقول ابن خلدون: اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه من الأمر في المنشط والمكره[2].

ويقول ابن خلدون: إنهم كانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، وأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. وكان الخلفاء يستحلفون على العهد، ويستوعبون الأيمان كلها، لذلك سمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة[3].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٢٩٩. الطبعة المعدلة. (مادة بيع).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٠٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٠٦.

تكييف عقد البيعة

هناك رأيان في تفسير ماهية عقد البيعة :

الرأي الأول : أن عقد البيعة هو إقرار للسلطة ، أي أن الناس عندما يبايعون الخليفة فهم بهذا الإجراء يقرون بأنه هو الخليفة ، ويقرون له بالسلطة ، ولا يمنحونه السلطة ، بمعنى أن عقد البيعة كاشف لها[1] .

الرأي الثاني : أن عقد البيعة هو عقد يمنح السلطة . فبيعة الجمهور للخليفة هي التي تجعله صاحب السلطة ، وتمنحه إياها . بمعنى أن عقد البيعة عقد منشيء للسلطة وليس كاشفاً لها[2] .

والفرق بين الرأيين كبير ، ويترتب عليه أثر وله ثمره :

إذ إن **الرأي الأول:** يفيد بأن البيعة تصرف شكلي ، ومجرد تقليد عرفي ، لا يترتب عليه أثر لطرفي العقد ، إنما يستفاد منه الإعلان للعامة أن هذا الشخص الذي وقعت له البيعة هو الخليفة ، ويفترض هذا الرأي أن الخليفة هو أفضل شخص في الأمة لحيازته أكبر قدر من الشروط اللازمة ، وهو أجدر المرشحين للخلافة ، ومن هنا فإنه لا يشترط بيعة كل الجمهور له ، بل يكفي بيعة أفراد قلائل كأن يكونوا خمسة أفراد عدول أو أقل من ذلك . ويترتب على هذا الرأي أن البيعة إذا لم تقع لأفضل الأمة تكون البيعة باطلة ، ولا تنعقد .

أما **الرأي الثاني :** فإن أهل البيعة عندما يبايعون الشخص المختار يصبح بهذه البيعة خليفة ، وإذا لم يبايع ، لا يصبح خليفة ولو كان هو أفضل الأمة . وأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أنه على أهل البيعة أن يختاروا الأصلح ، ويجب توجيه المبايعين أن يحكموا إيمانهم في السعي نحو تنصيب أفضل

---

(١) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص١٤٣ .

(٢) المرجع السابق، ص١٤٣ .

المرشحين وأقدرهم على تدبير شؤون الأمة، والأكثر استحواذاً للشروط والصفات المطلوبة.

ومن تقع له البيعة يصبح هو الخليفة ولو كان هناك من هو أفضل منه في الأمة، أو بين المرشحين. ويتضح الفرق بين الرأيين في إمامة المفضول وجوازها والاختلاف في انعقادها وصحتها بين العلماء.

إمامة المفضول

يرى أبو الحسن الأشعري أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه في توافر شروط الإمامة فيه، ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول، كان المعقود له من الملوك وليس من الأئمة[1]. ومن الذين ذهبوا هذا المذهب بعض الخوارج، والمعتزلة، ومن أشهر من قال بهذا من علماء المعتزلة: النظام والجاحظ[2].

وهو مذهب الشيعة الذين يقولون بأن الإمام هو أفضل الناس في الظاهر والباطن، ومن هنا يستدلون بذلك على وجوب تبيينه من الله، عز وجل، بالنص، لأنه لا يعلم أحد أفضل الناس إلا الله، وخالف في ذلك فرقة الزيدية[3].

أما الجمهور الأغلب من العلماء والفقهاء فقد أجازوا إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه، ما دام مستوفياً شروط الإمامة[4]، وكان تنصيبه لعذر، إذ إن الواجب على الأمة أن تسعى لتنصيب الأفضل حسب اجتهادها.

---

(١) البغدادي، أصول الدين، ص٢٩٣.

(٢) الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، من رؤوس المعتزلة مات سنة (٢٥٠ هـ). وكان فصيحاً بليغاً له تصانيف كثيرة منها الحيوان والبيان والتبيين (الأعلام، ج٥، ص٧٤).
النظام: هو أبو إسحق إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظام. وهو شيخ الجاحظ، وهو من رؤوس المعتزلة ظهر سنة (٢٢٠هـ) وقرر مذهب الفلاسفة في القدر (الاعلام، ج١، ص٤٣).

(٣) البغدادي، أصول الدين، ص٢٩٤. غياث الأمم، ص١٢١.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٨. البغدادي، أصول الدين، ص٢٩٤. الإيجي، المواقف، ص٤١٢-٤١٣. أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٣.

يقول إمام الحرمين : "لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضول وذلك لصفو الناس، وميل أولي البأس والنجدة إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لاشرأبت الفتن وثارت المحن، ولم نجد عدداً، وتفرقت الأجناد بدداً. فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقضي تقديم المفضول قدم لا محالة، إذ الغرض من تنصيب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعين إيثار ما فيه صلاح الخليفة بإتقان أهل الحقيقة"[1].

وأصحاب هذا الرأي يجمعون على أن البيعة إذا انعقدت للإمام أصبح إماماً سواء كان أفضل زمانه أو كان من هو أفضل منه، بمعنى أن بيعة الأمة المتمثلة ببيعة أهل الحل والعقد والاختيار هي التي تنشئ السلطة وتمنحها للخليفة.

وهذا ما أوضحه ابن تيمية : "بأن أبا بكر هو المستحق للإمامة، ولكنه صار إماماً بمبايعة أهل القدرة له، ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة"[2].

وكلام ابن تيمية صريح في أن البيعة منشئة للسلطة مكسبة للإمام حق التصرف، بمعنى أن الانتخاب والاختيار من ممثلي الأمة وأصحاب الرأي والتدبير فيها هو الذي يعطي رئيس الدولة شرعية السلطة والقيادة، وهذا ما يريد التوصل إليه الدكتور السنهوري، رحمه الله.

---

(١) الجويني، غياث الأمم، ص١٢٣.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٦٧.

المبحث الرابع: الهيئة الانتخابية

الهيئة الانتخابية هي مجموع الأفراد الذين يحق لهم ممارسة الانتخاب، وتتبين معالم هذه الهيئة من خلال الشروط التي تحددها الدساتير وقوانين الانتخاب في الدول المختلفة[1]. وبناء على هذه الشروط وجد ما يعرف بالاقتراع المقيد، والاقتراع العام.

المطلب الأول: الاقتراع المقيد

وهو النظام الذي يشترط شروطاً محددة في الناخب، ولم يجعل حق الانتخاب مطلقاً لكل المواطنين على درجة واحدة من المساواة، ومن أهم هذه الشروط التي عرفتها قوانين الانتخاب، والتي تجعل من الاقتراع اقتراعاً مقيداً:

أولاً: شرط النصاب المالي أو الثروة

يقتضي شرط النصاب المالي في الشخص أن تكون له أملاك عقارية من أرض أو بناء، أو له دخل مالي معين، أو يكون من الذين يؤدون بعض الضرائب للدولة، مهما كان قدر هذه الضريبة. وقد أخذ بهذا الشرط عدد كبير من الدساتير العالمية، من أهمها:

- إنجلترا في دستورها عام ١٩١٩م.
- إيطاليا في دستورها عام ١٩٤٨م.
- كما أخذت به مصر في دستورها الذي وضع عام ١٩٣٠م[2].

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٠٣، إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٨.

(٢) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٠٣، إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص ١٥٩.

ودافع بعض كتاب القانون من أنصار هذا الرأي بقولهم :

١ . طبقة الملاك وأصحاب الثروة هم الذين يهتمون بالشؤون العامة، أما المعدمون فيقل اهتمامهم بالشأن العام، كما أنه يمكن شراء أصوات المعدمين لحاجتهم إلى المال، ويصعب التأثير على الموسرين وأصحاب الثروة[1] .

٢ . وقالوا أيضاً إن العدالة توجب الأخذ بهذا الشرط، لأن الاغنياء وأصحاب الثروة هم الذين يتأثرون بسياسات الحكومة وقراراتها، وهم الذين يتحملون نتائج أخطائها، وحيث توجد المسؤولية توجد السلطة[2] .

٣ . وقالوا إن الغنى والثروة قرينة الكفاءة والمعرفة والقدرة الإدارية، وتدل على الاستعداد السياسي[3] .

٤ . شرط النصاب المالي يطهر هيئة الناخبين من الغوغاء والسوقة ومن الذين لا يهتمون بالشأن العام والأمور السياسية[4] .

يبدو أن هذا الشرط يحوي قدراً كبيراً من الظلم والإجحاف، ويحرم أعداداً كبيرة من ممارسة حقهم الطبيعي والإنساني لا لسبب، إلا لأنهم ليسوا من طبقة الملاك وأصحاب الثروة، كما أن التبريرات التي ساقها أنصار هذا الرأي لا تحمل قدراً من الوجاهة، بل تفتقر إلى كثير من الموضوعية والعلمية.

أما عن موقف الشريعة الإسلامية من هذا الرأي فهو المعارضة، والله أعلم، إذ لم يشترط الفقهاء النصاب المالي في استلام أي موقع قيادي كبير أو صغير، ولم يشترطه الفقهاء في الخليفة أو الإمام أو الرياسة العامة ولا في

---

(١) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٩ ، عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٥٩ .

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٩ .

الولايات الخاصة، فمن باب أولى عدم اشتراطه في عامة المسلمين الذين يتوجه لهم خطاب التكليف.

وإذا كان تعيين الخليفة واختيار الإمام من الواجبات التي يتوجه الخطاب بوجوبه إلى كافة المكلفين، فلا يعفى أحد من القيام بالواجب لفقدان النصاب المالي، ولا يحرم أحد من ممارسة حقوقه أيضاً لفقدان هذا الشرط.

الشرط الثاني: الكفاية العلمية أو التعليم

مقتضى شرط الكفاية العلمية هو وجوب حصول الشخص على درجة علمية معينة، أو إجادة القراءة والكتابة كحد أدنى[1].

ويقول أصحاب هذا الرأي: إنه لمن الإسراف، الاعتراف بالحقوق السياسية لمن هم براء من العلم والمال، ودافعوا عن رأيهم بعدة تبريرات أهمها:

١. اختيار النواب أمر يقتضي قدرا من الحنكة والذكاء السياسي، والذي لا يتأتى لمن يفقد القدرة على القراءة والكتابة، كما أن حسن الاختيار يتطلب قدراً من الثقافة وحداً أدنى من العلم.

٢. السرية في الانتخاب، والتي تعتبر إحدى ضمانات نزاهة الانتخابات، لا تتحقق في حالة كون الناخب أمياً.

٣. كما أنه يمكن خداع الأمي بسهولة، وخاصة في الحملات الإعلامية المضللة، في الوقت الذي يصعب فيه خداع المتعلم والمثقف[2].

ويبدو أن هذا الشرط يفتقر إلى شيء من العلمية، فالأسباب التي يبديها أصحاب هذا الرأي ليست وجيهة؛ إن الذي لا يملك شهادة علمية، أو لا يستطيع القراءة والكتابة ليس عديم القدرة على الاختيار، وليس كل المتعلمين

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٠٤، إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٠.

(٢) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٠.

وأصحاب الشهادات يملكون القدرة على الاختيار السليم. وليس صحيحاً أن غير المثقفين والمتعلمين يسهل خداعهم، مع الاقرار أن العلم والثقافة يزيدان الوعي ويصقلان الشخصية، ويزيدان من قدرة الشخص على الاختيار، ولكن يمكن توعية الناس والوصول بهم إلى هذه الدرجة حتى لو لم يكونوا من أصحاب الشهادات العلمية.

وقد أخذ بهذا الشرط الدستور البرتغالي الصادر سنة ١٩١١م، وكذلك الدستور الإيطالي سنة ١٩١٨م، والدستور المصري حتى سنة ١٩٣٠م[١].

أما ولايات الجنوب في الولايات المتحدة الأمريكية فكانت تشترط قدرة الناخب على قراءة الدستور وتفسيره؛ بهدف استبعاد المواطنين السود الذين يشكلون الأغلبية العظمى لسكان هذه الولايات[٢].

وبعض قوانين الانتخاب كانت تشترط في الناخب اجتياز امتحان معين لهذا الغرض، كما كان يحدث في إيطاليا[٣]. وبعض الدساتير كانت تعفي رب الأسرة من شرط الكفاءة العلمية[٤]. أما قانون الانتخاب البلجيكي فإنه يعطي حق الانتخاب للجميع ولكنه يمنح صوتين إضافيين لحملة المؤهلات الدراسية المتوسطة والعالية[٥].

المطلب الثاني: الاقتراع العام:

هناك بعض الشروط التي لا تعتبر مخلة بمبدأ الاقتراع العام، والتي لا بد منها في ظل الأحوال، ومن هذه الشروط:

---

(١) عبد الغني بسيوني، الأنظمة السياسية، ص٢٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢٣.
(٣) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٠.
(٤) المرجع السابق، ص١٦٠.
(٥) محمود عاطف البنا، النظم السياسية، ص٣٤٩.

أولاً: السن

يكاد يكون اشتراط السن في الناخب محل إجماع دساتير الدول وقوانينها الانتخابية، ويقصد بالسن هو بلوغ الشخص سن الرشد السياسي الذي يصبح فيه الفرد مؤهلاً لممارسة حقوقه السياسية، ومنها حق الانتخاب[1].

ثانياً: الجنسية

يشترط فيمن يمارس حق الانتخاب أن يكون حاملاً لجنسية الدولة، إذ إن الأجنبي لا يجوز له ممارسة هذا الحق، وممارسة الحقوق السياسية مقتصرة على المواطنين.

وتمارس بعض الدول التفرقة بين المواطن الأصيل والمواطن بالتجنس وتشترط على المواطن المتجنس أن يمضي على حمله الجنسية مدة من الوقت قد تصل الى خمس سنوات أو يزيد، من أجل التأكد من ولائه وإخلاصه لوطنه الجديد[2].

ثالثاً: الأهلية العقلية

لا جدال في اشتراط سلامة العقل وصحته فيمن يمارس حق الانتخاب وليس من الظلم حرمان المجنون ومن حجر عليه لسفه أوعته من عملية الاختيار، وهذا الشرط محط إجماع بين دساتير العالم وقوانينه الانتخابية. ويفقد حق الانتخاب من طرأ عليه الجنون، ويعود له حقه في حالة الشفاء، وتنص القوانين على إثبات الجنون بحكم قضائي موثوق، حتى لا يكون الأمر كيدياً[3].

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٠٦. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٢.

(٢) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٠٧. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢٢٤. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦١.

(٣) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٢٢٦. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢١٣. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٣. محمود عاطف البنا، النظم السياسية، ص٣٥٤.

رابعاً: الأهلية الأدبية

يشترط أيضا في الناخب أن يكون متمتعاً بالأهلية الأدبية، بمعنى أنه لم يصدر بحقه حكم مخل بالشرف بحيث يترتب على ذلك فقدان الاعتبار. وتميل بعض الدول إلى عدم الإسراف بهذا الشرط، ومن هنا يقتضي تحديد هذه الجرائم وتعيينها، مثل جرائم الرشوة والسرقة والتزوير والخيانة[1].

خامساً: التسجيل في جداول الناخبين

بعتبر هذا الشرط شرطاً إضافياً توثيقياً، وذلك ما تقوم به السلطات من حصر أسماء الاشخاص الذين يحق لهم الانتخاب ممن تنطبق عليهم الشروط المنصوص عليها قانونياً، في كشوفات خاصة، من أجل مراجعتها وتنقيحها، وعرضها على عامة الناس، من أجل استكمال الإجراءات القانونية، والتأكد من سلامتها. ولا يحق الانتخاب لمن لم يدرج اسمه في هذه الجداول[2].

المطلب الثالث: الهيئة الإنتخابية في الشريعة الإسلامية:

من هم الذين يتمتعون بحق الانتخاب في الشريعة الإسلامية، وهل جميع المواطنين يتساوون في هذا الحق؟.

سوف نجيب على هذه الأسئلة من خلال استعراض شروط صاحب حق الانتخاب في النظام السياسي الإسلامي.

إن الفقهاء المتخصصين في هذا المجال في الشريعة الإسلامية، تحدثوا عن اختيار الخليفة فقط، وحصروا حق هذا الاختيار في ما أطلق عليهم أهل الحل والعقد أو "أهل الاختيار، واشترطوا فيهم الشروط التالية:

---

(١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ٢١٤. إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٣. محمود عاطف البنا، النظم السياسية، ص٣٥٦.

(٢) إبراهيم شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، ص١٦٤. محسن خليل، القانون الدستوري، ص ٤٣٥.

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها[1]

ثانياً: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعبرة فيها[2].

نلاحظ هنا أن هذا الشرط لم يقصد به العلم المؤدي إلى الاجتهاد، كما اشترط في الخليفة، ولكن الماوردي وضحه بعبارته القائلة: "العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة"، أي أن يكون لديه معرفة بشروط الإمام وصفاته المطلوبة وما هي واجباته ووظائفه، ولديه قدرة على الموازنة والمفاضلة بين الأشخاص، ومعرفة الأصلح.

ثالثاً: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، بمعنى المعرفة والخبرة في تقدير الظروف ومعرفة الرجال، ومن هو أصلح لكل ظرف ولكل مهمة[3].

إن موضوع اقتصار الهيئة الانتخابية على هؤلاء الأشخاص فقط، والذين يحصر عددهم بهذه الشروط، كان قياساً على أهل الحل والعقد في زمن الخلافة الراشدة، وهم الذين كانوا يتشكلون من السابقين إلى الإسلام ويطلق عليهم أهل الهجرة والنصرة، المهاجرون والأنصار، أو هم أهل بدر، وهم مشيخة الصحابة وأسبقهم إلى الإسلام، الذين حضروا جميع المواقع وعاشوا مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، منذ نشوء الرسالة والدعوة.

إن هناك تبايناً شديداً بين واقع الخلافة الراشدة، وما تبع تلك الحقبة من حقب تاريخية حتى وقتنا الحاضر، ولذلك لا بد عند القياس على تلك الحقبة لاستنباط الأحكام المتعلقة بموضوع الخلافة وأهل الاختيار من مراعاة أمور هامة، منها:

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦، لقد تقدم شرح هذا الشرط في بحث شروط الخلافة يمكن الرجوع إليها.

(٢) المرجع السابق، ص٦.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦.

أولاً: إن المهاجرين من قريش إلى المدينة، كانوا أول من آمن بالرسول، صلى الله عليه وسلم، منذ فجر الدعوة، ثم لحق بهم الأنصار، فكانت هذه الكوكبة الأولى من الصحابة التي شهدت مولد الدعوة ونشأة الرسالة من أيامها الأولى، وشهدت نزول الآيات آية آية، والقرآن سورة سورة، وكان القرآن يجيب على أسئلتهم، ويوضح أحكام ما يعيشون من أحداث ومناسبات، وكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، بينهم يربيهم على عينه ويوجههم إلى الصواب والرشد، ويقودهم في كل مجالات الحياة قيادة عملية واقعية.

فهم أعلم أهل الأرض بالإسلام، وأكثرهم فهماً للآيات وأسبابها ومناسباتها، وأكثرهم وقوفاً على مقصد الشارع ومراده، فلا يتساوون مع أفواج الناس التي كانت تدخل الإسلام في زمن الفتوحات وما بعدها.

ثانياً: شهد لهم الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالأفضلية والتميز على من جاء بعدهم بالخيرية فكان لا يتطاول عليهم أحد، ولا ينازعهم أحد في قيادة المسلمين وتولي أمورهم، فكانوا محل إجماع ومحط اتفاق، فهم أهل الحل والعقد حقيقة واقعة، بغير اختيار ولا انتخاب، فلا حاجة لمثل هذا في تلك الحقبة التاريخية المتفردة.

ولكن إذا أردنا أن نبحث موضوع اختيار أهل الحل والعقد، وكيفية تعيينهم فلا بد من ابتكار طريقة شرعية واضحة المعالم في كيفية الوصول إلى تشكيل مجلس أهل الحل والعقد.

ومرتكزات هذه الطريقة تتحدد بالنقاط الآتية:

أولاً: إن أهل الحل والعقد، هم الذين يمثلون المسلمين جميعاً، وينوبون عنهم في أداء بعض الواجبات الكفائية، وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع

وجوب إيجاد من تنعقد له الخلافة أو الرياسة العامة، التي اتفق على وجوبها المسلمون جميعهم باستثناء قلة شاذة لا يعتد برأيهم، والخطاب التكليفي متوجه لعموم الأمة، والأمة توكل عنها أهل الاختيار. وهذا يقودنا إلى أن الأمة الإسلامية هي المعنية في تعيين أهل الحل والعقد، والأمر يعود إليها، وبناءً عليه يجب إسناد هذه المسؤولية للأمة جميعاً.

ثانياً: إذا كانت الأمة الإسلامية هي المخاطبة بتكليف الشارع، ويشترك أفرادها المكلفون في تحمل هذه المسؤولية، فلا بد من إعطائهم حق الاختيار وحريته.

وأفضل السبل وأحسن الطرق في التعبير عن حرية الاختيار العام حتى هذا الوقت هو الانتخاب الحر النزيه، القائم على شروط الشريعة المعتبرة.

ثالثاً: لا بد أن يتساوى في هذا جميع أفراد الشعب، لا يختلف أهل العاصمة عن غيرهم في هذا المجال، ولا يمتاز باحتكار هذا الشأن فئة دون أخرى، مهما كانت هذه الفئة.

شروط الانتخاب في الشريعة الإسلامية

عرض الفقهاء شروط الخليفة أو الإمام وبحثها المتكلمون وأهل الحديث، وأسهبوا في هذا الموضوع، كما عرض فقهاء السياسة والحكم أمثال الماوردي وأبي يعلى وغيرهما شروط أهل الحل والعقد.

ولكن مسألة شروط الناخب بشكل عام لم تجد طريقها في البحث عند العلماء والفقهاء إلا في العصر الحديث. ويمكن الدخول إلى مسألة شروط الناخب من بوابة تكييف مركز الخليفة في الشريعة الإسلامية، وتكييف الانتخاب كذلك، ويمكن استنتاج شروط أساسية متفق عليها في شخص الناخب[1].

---

(١) قحطان الدوري، "الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٠٤.

ويمكن تلخيص المسألة في وجهين :

الوجه الأول : أن الخلافة عقد بين الأمة والحاكم

القول الراجح لدى جمهرة العلماء والفقهاء من أهل السنة في القديم والحديث أن الإمام نائب عن الأمة ووكيل عنها ، في تدبير شؤونها وتنفيذ الواجبات العامة التي طلبت من الأمة بمجموعها ، فتكون تصرفات الحاكم نيابة عن المسلمين وليست خاصة بشخصه ، ولذلك فإنه يستمر أثرها ولا تنتهي بموته[1] . ويؤكد الحليمي أن أساس شرعية الإمام العقد وليس الاستحقاق فيقول : " وليس إذا كان مستحقاً لها صار إماماً لكنه إنما يصير إماماً بأن يعقد له ، لأن العقد غير الاستحقاق وهو منزلة بعده ، فإذا صار إماماً بعقد من أهل الاختيار ، ومبايعة من عامة المسلمين كان هو الخليفة وأمير المؤمنين ولو كان ضعيفاً غير قاهر "[2] .

يقول ابن تيمية عن الولاة : " وهم وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ، ففيهم معنى الولاية والوكالة "[3] .

روى ابن تيمية أن أبا مسلم الخولاني دخل على معاوية بن أبي سفيان فقال : السلام عليك أيها الأجير ، فقالوا : السلام عليك أيها الأمير فقال : السلام عليك أيها الأجير ، فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول "[4] .

وقد ورد مصطلح الأمانة في أحاديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، في وصفه للإمارة ، فقد جاء في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أبي ذر

---

(١) منير البياتي ، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ، ص٣٣٧ .

(٢) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، ص ١٣٧ .
الحليمي : هو أبو عبد الله تلميذ الإمام الأشعري - وضع كتاب (المنهاج في شعب الإيمان) توفي سنة (٤٠٣هـ) . شهد عصر الحكم البويهي في بغداد .

(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص١٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨ .

في الإمارة: "أنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها"[1].

يستفاد من الأحاديث ومن عبارات الفقهاء في وصف الخلافة أو الإمارة بشكل عام أنها وكالة أو نيابة أو أمانة، وهي أسماء لأنواع معينة من العقود، وهذه العقود تستلزم شروطاً في طبيعة العقد ومحل العقد والعاقدين.

والبيعة هي في حقيقتها عقد بين الحكام والمحكومين، فقد رأينا ابن خلدون يعرف البيعة بقوله: "اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة"[2]. وقد بحث الفقيه القانوني عبدالرزاق السنهوري مسألة البيعة ورجح مقالة أنها عقد منشيء للسلطة[3]. وقد بحثنا هذه المسألة في الصفحات السابقة. ومن هنا فإن الرياسة العامة في الإسلام نتجت عن عقد بين الحاكم والمحكومين يرتب حقوقاً وواجبات لكل طرف، وهذا يقتضي أن تكون للعاقدين أيضاً شروط معروفة كبقية العهود.

ويجب أن لا يكيف عقد البيعة في الإسلام على أنه عقد وكالة، ولا تنطبق شروط الوكيل والموكل على طرفي عقد البيعة، ويبعد القياس هنا، كما أنه لا تنطبق شروط النائب والمنيب على طرفي عقد البيعة أيضاً، لأن الوكالة والنيابة والأمانة من العقود الاختيارية التي تقتضي أن يفسخ العقد برغبة أحدهما أو كليهما دون أسباب، وهذا لا ينطبق على مسألتنا، بالإضافة إلى أنه لا يشترط في الوكيل والموكل والنائب والمنيب من الشروط التي تلزم في عقد البيعة من الإسلام والعلم والعدالة وغيرها.

ويمكن ترجيح القول الذي يقضي بأن البيعة عقد خاص بذاته له شروطه الخاصة، وله نتائجه الخاصة، ولكن هناك تشابه من بعض الوجوه بين عقد

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٢١٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٠٩.

(٣) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص١٤٣.

البيعة والوكالة أو النيابة، وخاصة في مجال التصرف، فالأمير أو الرئيس يتصرف تصرف الوكيل عن الأمة فيما أباحت له التصرف فيه.

وما يهمنا في هذه القضية هو اشتراط الأهلية للعاقدين في هذا العقد، وعقد البيعة المنشىء للسلطة يقتضي اشتراط الأهلية الكاملة للأداء[1].

وأهلية الأداء الكاملة تقتضي:

١. **البلوغ:** ويقصد به وصول الإنسان إلى الحد الكافي من قدرة الجسم ونمو العقل والإدراك بحيث يكون قادراً على تحمل التكاليف الشرعية. واتفق فقهاء الشريعة على أن الانسان بالبلوغ يتوجه إليه خطاب التكليف الشرعي الموجه من الشارع إلى الناس، فيصبح الإنسان البالغ مشمولاً بالخطاب التشريعي ومكلفاً بما يفرضه ذلك الخطاب على الناس من واجبات عامة بشرائطها الشرعية، من الإيمان والعمل والجهاد وبذل المال، والمساهمة في بناء المصالح الاجتماعية العامة بقدر الاستطاعة.

كما يصبح الإنسان البالغ خاضعاً للنظام الشرعي العام، الذي تحدده نصوص الشريعة وقواعدها العامة[2].

ويعرف بظهور علاماته الطبيعية، ولا يتحدد بسن معينة. ولكن بعض الفقهاء حددوا نهاية لسن البلوغ، وهي محل خلاف، واجتهاد أبي حنيفة أنها ثمانية عشر عاماً للذكور، وسبع عشرة سنة للإناث. والمفتي به في المذهب الحنفي وأقرته المجلة هو اثنتا عشرة سنة للذكور وتسع سنين للإناث. والحد الأعلى خمس عشرة سنة[3].

٢. **الرشد:** ربما يصل الإنسان إلى سن البلوغ، ولكن لم يصل إلى درجة كمال الأهلية، التي تعتبر شرطاً في نفاذ تصرفاته المدنية، ويتوقف ذلك على صفة أخرى فوق البلوغ وهي الرشد.

---

(١) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج٢، ص٧٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٧٧٧.

(٣) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج٢، ص٧٧٩، مجلة الأحكام العدلية (م ٩٦٨).

والرشد والرشاد في اللغة بمعنى الصلاح والهدى إلى صواب الأعمال والصفة منه راشد ورشيد[1].

وحقيقة الرشد بلوغ العقل، ويعبّر الفقهاء عن الرشد في الشؤون المالية، بحيث يصبح ذا بصيرة مالية قادراً على التصرف بالمال، وذلك استناداً للآية التي تحدد متى يدفع المال إلى الأيتام. (فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم...)[2].

وبهذا الرشد -لا بمجرد البلوغ-، يناط كمال الأهلية المدنية في الشخص وما يستتبعه هذا الكمال من إطلاق حرية التصرف له وتسلم أمواله إليه، وبناءً على ذلك إذا بلغ الانسان رشيداً فإنه يعتبر منذ البلوغ كامل الأهليات جميعاً ويتحرر من الولاية أو الوصاية، وتنفذ تصرفاته وإقراراته وتسلم إليه أمواله.

أما مسألة تحديد سن الرشد فقد تركته الشريعة الإسلامية لولاية الأمر بحسب مقتضيات الظروف والمصالح المرسلة والسياسة الشرعية. وقد حددته بعض القوانين المدنية بـ (عشرين سنة)[3] أو إحدى وعشرين، وبعضها ثماني عشرة سنة أو تسع عشرة سنة[4]. ومن عوارض الأهليّة القادحة السفة والجنون والعته.

الوجه الثاني: أن الانتخاب نوع من الشهادة

يمكن النظر إلى عملية الانتخاب من جهة أخرى، وهي أن الناخب عندما يقوم بالإدلاء بصوته، إنما هي شهادة منه بصلاحية من انتخبه لتحمل المسؤولية، والشاهد في الشريعة الإسلامية يجب أن يتصف بشروط معينة تجعله أهلاً للشهادة[5].

---

(١) مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي، ج٢، ص٧٨٢.

(٢) سورة النساء، آية (٦).

(٣) حددت ذلك الإدارة السلطانية العثمانية عام (١٢٨٨هـ)، انظر المدخل الفقهي، ج٢، ص٧٩١.

(٤) القانون المدني المصري، القانون المدني السوري مادة (٤٦) حددته بثماني عشرة سنة. مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي، ج٢، ص٧٩٢.

(٥) قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص١٠٨.

ويمكن النظر في شروط الشاهد لتكون مدخلاً للنظر في شروط الناخب مع محاولة التفريق بينهما في بعض الجوانب.

الشروط المتفق عليها في الشاهد عند الفقهاء[1]

أولاً: البلوغ: ويعرف بظهور علاماته الطبيعية، وهو مظنة القدرة الجسمية على تحمل تكاليف الشرع، مظنة القدرة العقلية في الغالب.

ثانياً: العقل: يجب أن يكون العقل مصاحباً للبلوغ حتى يكون مكلفاً في الشرع ويتحمل مسؤولية أقواله وأفعاله، فلا تقبل شهادة المجنون والمعتوه والسفيه.

ثالثاً: عدم الغفلة: أن لا يعرف عنه النسيان والسهو الفاحش، وعدم القدرة على ضبط أقواله، أو المعروف بكثرة الغلط.

رابعاً: العدالة: لقد وردت عدة تعريفات للعدالة تدور على معنى جوهري يفيد الالتزام بأحكام الإسلام وآدابه واجتناب ما يعيبه شرعاً وعرفاً.

خامساً: الإسلام: لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم، لأن الشهادة فيها معنى الولاية، وهي تنفيذ القول على الغير، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، وقد استثني من ذلك الشهادة لحاجة؛ عندما يكون الأمر فيه ضياع للحقوق ولا يتم حفظ الحقوق إلاّ بها، مثل الشهادة في الوصية بالسفر[2].

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص٢٨٠. ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج١، ص١٩٣. الشربيني، مغنى المحتاج، ج٤، ص٤٢٧. البهوتي، كشاف القناع، ج٤، ص٢٥٢. ابن حزم، المحلى، ج٩، ص٤٠٥. القوانين الفقهية ص٢٠٢. الاختيار، ج٢، ص١٤١. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٦٤. بداية المجتهد، ج٢، ص٣٤٦. ابن عبدالبر، الكافي، ج٢، ص٨٩٢.

(٢) قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ١٠٨. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص٥٧٧.

شروط الشاهد المختلف فيها

اختلف الفقهاء في جملة من الشروط الأخرى، فبعضهم يرجح اعتبارها وآخرون يميلون إلى عدم اعتبارها، ومن هذه الشروط.

أولاً: النطق: وهي أن يكون قادراً على أداء الشهادة لفظاً بكلامه، واشترط هذا الحنفية والحنابلة والشافعية[١]، وأجاز المالكية ومذاهب أخرى شهادة الأخرس إذا فهمت[٢].

ثانياً: البصر: الرأي الراجح عند الحنفية اعتبار شرط البصر في الشاهد وخالفهم زفر[٣]، وذهب المالكية والحنابلة والشافعية إلى قبول شهادة الأعمى[٤].

ثالثاً: انتفاء التهمة: يشترط بعض الفقهاء انتفاء التهمة، بحيث لا تكون هناك صلة قرابة قريبة، ولا تكون بينهما عداوة[٥]، وبعضهم أجازها إذا كان الشاهد عدلاً[٦].

ويبدو أن هذه الشروط المختلف فيها يكون الحكم فيها لكل حالة على انفراد وحدها، بحيث تكون للقاضي نظرة فاحصة في تقديره للمسألة، ويعطى القاضي سلطة تقديرية في وزن الشهادة وما يلفها من قرائن توضيحية.

---

(١) الاختيار، ج٢، ص١٤٧. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٩٠. الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٤٢٧.

(٢) ابن عبد البر، الكافي، ج٢، ص٨٩٩.

(٣) الاختيار، ج٢، ص١٤٦.

(٤) ابن عبد البر، الكافي، ج٢، ص٨٩٨. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٨٩. الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٤٤٦.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٩١. بداية المجتهد، ج٢، ص٣٤٥. الاختيار، ج٢، ص١٤٧.

(٦) الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٤٣٤، انظر بحث القضية بشيء من التفصيل. قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص١٢١.

كمـا أن هذه الشـروط لا تهـمّنا في مـسـألة بحث شـروط الناخب، إذ الناخب حتى لو لم يكن بصيراً ولا ناطقاً، له الحق في المشاركة في اختيار أهل المسـؤوليـة وممثلي الأمـة، وعنده القـدرة الكافـيـة من العلم بحـيث يسـتطيع الاخـتـيـار. وبناء على كل مـا سـبق يمكن اعـتـمـاد البلوغ والعـقل واليـقظة والعدالة.

يمكننا القـول إن الانتخاب حق عـام لكل مـواطن تتوافر فيه شروط أهلية الأداء الكاملة لممارسـة العـقـود المدنيـة الكاملة والتي تتطلب البلوغ والعـقل والرشـد والتي يصـبح الفـرد عندها مـتـحـمـلاً لكامل مسـؤوليـاته ومـشـمـولاً بالخطاب الشرعي التكليفي وخاضعاً للنظام العام، وأهلاً لتقدير المصلحة.

ثم نضيف إليها شرط العدالة، والذي يجب توافره فيمن تقبل شهادته، ويتـرتب عليـهـا صـدور الأحكام وإثبـات الحقـوق. وفي هذا المجـال لا بد من بحث أربع قضايا:

القضية الأولى: شرط العدالة

استعمل الفقهاء هذا المصطلح، كما استعمله أهل الحديث، واعتبروا أن العدالة شرط فيمن تقبل شهادته، كما أنه شرط في قبول الرواية والحديث. بالإضافة إلى اشتراط هذا الشرط في أصحاب الرئاسات العامة، وفيمن يتقلد الولايات العامة على اختلاف مراتبها. وعند الرجوع إلى معنى العدالة، نجد عدة تعريفات:

- يقول ابن عبد البر: شرط العدالة أن يكون الرجل مرضياً مأموناً معتدل الأحوال، معروفاً بالطهارة والنزاهة عن الدنايا، وتوقي مخالطة من لا خير فيه مع التحري في المعاملة[1].
- يقول النخعي: العدل من لم تظهر منه ريبة[2].

---

(١) ابن عبدالبر، الكافي، ج٢، ص٨٩٢.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص١٦٧.

- يقول ابن قدامة : وجملة العدل هو الذي تعتدل أحواله في دينه وأفعاله[١] .
- يقول النووي : شرط العدالة اجتناب الكبائر والإصرار على الصغيرة[٢] .
- يقول ابن جزي : العدل هو الذي يجتنب الذنوب الكبائر، ويتحفظ من الصغائر ويحافظ على مروءته[٣] .
- ويقول ابن رشد : ان يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته، مجتنباً للمحرمات والمكروهات[٤] .
- يقول الماوردي : العدل أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم متوقياً من المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه[٥] .
- يقول الجرجاني : اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وغلبة الصواب، واجتناب الأفعال الخسيسة[٦] .

ويمكننا الاستنتاج من شرط العدالة للناخب، أن لا يكون معروفاً بالمجاهرة بالمعاصي، وأن لا يكون معروفاً بالفسق، وأن يخلو سجله القضائي من ارتكاب الجرائم، وخاصة جريمة شهادة الزور أو القذف.

كذلك فإن الأصل في جميع الناس أنهم عدول، حتى يثبت النقيض ولذلك فإن التجريح هو الذي يحتاج إلى بينة وإثبات، ولا تحتاج صفة العدل إلى إثبات، يقول صاحب الاختيار في هذه المسألة : "العدالة هي الأصل، والفسق أمر طارىء مظنون، فلا يجوز ترك الأصل بالظن"[٧] .

---

(١) المرجع السابق، ج٩، ص١٦٧.
(٢) مغني المحتاج، ج٤، ص٤٢٧.
(٣) القوانين الفقهية، ص٢٠٣.
(٤) بداية المجتهد، ج٢، ص٣٤٦.
(٥) الأحكام السلطانية، ص٦٦ .
(٦) الجرجاني، التعريفات، ص١٩٢.
(٧) الاختيار، ج٢، ص١٤٢.

وإذا أردنا أن نثبت شرط العدالة في الناخب في الوقت الحاضر، فيجب أن لا تؤدي هذه الشريطة إلى منع كثير من المواطنين من ممارسة حقوقهم السياسية، وأن لا يؤدي هذا الشرط إلى سرعة الاتهام والطعن، وتمزيق الأواصر بين المواطنين. وإنما يكتفى بشرط محدد وهو أن لا يكون محكوماً بقضية تخلّ بالشرف والدين.

القضية الثانية: الجنسية والمواطنة

إن شرط حمل الجنسية شرط ضروري ومؤكد في التمتع بجميع الحقوق السياسية. وقد بحثنا هذا الشرط في "حق الترشيح" في الفصل الأول، ونستطيع أن نؤصل شرط الجنسية من أجل التمتع بحق "الانتخاب" من الناحية الشرعية بناءً على الأدلة السابقة نفسها.

ويمكن استعراض الأدلة السابقة باختصار:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا، ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا...**﴾[1]. هذه الآية التي اعتمدنا عليها كثيراً في تقرير الحقوق الدستورية لشعب دولة الإسلام، والتي تمثل قاعدةً كبرى في منح صفة الجنسية والمواطنة، وقاعدة أساسية في منح الحقوق السياسية كذلك. والآية تفيد حرمان المسلم الذي لم يلتحق بشعب دولة الإسلام، ورضي بالتبعية القانونية والسياسية لدولة أخرى من الحقوق السياسية. ومن هذه الحقوق الانتخاب الذي يعبر بجوهره عن فكرة إسناد السلطة السياسية والولاية العظمى في قيادة الدولة. فالمسلم غير المواطن إذا كان محروماً من حق الترشيح للخلافة الكبرى ولعضوية مجالس الشورى، فهو أيضاً محروم من المشاركة في اختيار الخليفة واختيار أعضاء مجالس الشورى، اعتماداً على الدليل نفسه من مفهوم كلمة "الولاية" بفتح الواو

---

(١) سورة الأنفال آية (٧٢).

وكسرها على مقتضى القراءتين الصحيحيتين المشهورتين[1]. فلا مشاركة في معاني النصرة المعونة إلاّ في حالات محدودة أوضحتها الآية، وهي في حالة الفتنة في الدين من دولة ليس بينها وبين دولة الإسلام عهد ولا ميثاق. ولا مشاركة أيضاً في أمور الولاية والحكم والسلطان والإمارة، على مقتضى القراءة الأخرى.

ثانياً: حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المروي عن بريدة: "... فإن قبلوا الإسلام، فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم إن قبلوا ذلك، أن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم"[2].

الحديث يوضح عدم المساواة بين المسلمين المواطنين في دولة الإسلام والمسلمين الذين لا يتبعونها قانونياً وسياسياً بعدم الالتحاق بشعبها، وأهم مظاهر "عدم المساواة" تكون في مجال الحقوق السياسية، فليس لهم حق الانتخاب والمشاركة في إسناد السلطة السياسية وتعيين أولى الأمر وأهل الحل والعقد.

ثالثاً: من المعقول أيضاً: أن الانتخاب يمثل دور مجموع المواطنين في التعبير عن رأيهم في اختيار أولي الأمر فيهم، ولا يعقل أن يشترك في هذا الحق، من لا يكون عضواً في الجماعة السياسية، ولم يرض أن يكون عضواً فيها، فهو يختلف عنهم في كثير من الأفكار والرؤى والمصالح التي تخص كل طرف منهم. كما أنه من المنطق أيضاً أن المسلم غير المقيم مع المسلمين لا يعرف المرشحين حق المعرفة التي تؤهله لأداء شهادته على صلاحية أيٍّ منهم لاعتلاء المناصب السياسية الخطيرة.

---

(١) القرطبي، التفسير، ج٨، ص٥٦. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٧٠. الطبري، التفسير، ج٦، ص٤٠. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج١٥، ص٢١٠. الألوسي، روح المعاني، ج١٠، ص٣٨.

(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص٣٧.

وغير المقيم أيضاً معهم يبتعد عن مشاركتهم في واقعهم المعيش سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فلا يكون قادراً على التعبير عن مكنون رغبتهم ونظرتهم في الإدارة والإصلاح.

القضية الثالثة: الانتخاب والمرأة

الاختلاف في موضوع تمتع المرأة في الحقوق السياسية بشكل عام، هو نفسه الاختلاف في تفصيلات هذه الحقوق، ومنها تمتع المرأة بحق الانتخاب.

ولذلك يرى مجموعة من الفقهاء عدم جواز تمتع المرأة بحق الانتخاب تأسيساً على عدم جواز ترشيحها للإمامة والرئاسة العظمى ولعضوية مجالس الشورى، لأن الانتخاب هو وسيلة لاستلام الخلافة أو عضوية مجالس الشورى، ووسيلة الشيء تأخذ حكمه. وهذا ما عبرت عنه الفتوى الصادرة عن الأزهر بخصوص هذه المسألة[1]. ويذهب جمهرة الفقهاء والمفكرين إلى أن المرأة تتمتع بحق الانتخاب في دولة الإسلام، اعتماداً على التأصيل الشرعي لتمتع المرأة بجميع حقوقها السياسية، والتي سبق الحديث عنها فيما سبق[2].

- فالمرأة فرد في الأمة الإسلامية التي توجه إليها خطاب الشارع التكليفي عموماً في جميع الأوامر والنواهي، إلا ما جاء خاصاً بنص صحيح أو إجماع يقتضي الاستثناء. ومسألة المشاركة في الاختيار تخلو من النص والاستثناء.
- كما أن المرأة شاركت الرجل في الإسلام منذ فجر الدعوة، في جميع تكاليف الدعوة، فقد شاركت في البيعة عموماً للرسول، صلى الله عليه وسلم، على جملة أحكام الإسلام. وشاركت في بيعة العقبة الثانية[3]،

---

(١) عبد الحميد الشواري، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة مع الأنظمة الدستورية الحديثة، رسالة دكتوراة، ص٢٢٠-٢٢١.

(٢) انظر حق المرأة في الترشيح سابقاً.

(٣) حديث مبايعة النساء ورد في صحيح البخاري، انظر فتح الباري، ج٧، ص٢١٩. حديث وفود الأنصار، أو بيعة العقبة الثانية، ابن هشام، السيرة، ج١، ص٤٤١.

والتي كانت العقد السياسي الأول الذي أدى إلى نشوء الدولة الإسلامية، كما شاركت في المعارك والغزوات مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، وخلفائه من بعده[1].

- روي أن عبد الرحمن بن عوف شاور النساء في خدورهن في مسألة خلافة عثمان[2].
- كل هذا يعتبر أساساً في صحة اشتراك المرأة في الانتخاب، وعدم جواز حرمانها من هذا الحق الشرعي.
- كما أن الانتخاب يتمثل في جوهره في اختيار الأمة وكلاء وممثلين عنها في أمور التشريع ومراقبة السلطة الحاكمة. فعملية الانتخاب يمكن تكييفها على أنها عملية توكيل. والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل عنها من ينوب عنها في الدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها فيما يخصها من أمور مختلفة[3].
- الذين رأوا تكييف الانتخاب أنه عبارة عن شهادة، لأن الناخب عندما يدلي بصوته يكون شاهداً بصلاحية هذا المرشح ليتبوأ هذا المركز. وبناءً على ذلك فإن شهادة المرأة جائزة لقوله تعالى: ﴿**فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان**﴾[4]. فيجوز إذن أن تكون المرأة ناخبة، ولا حجة لمن ذهب إلى منعها من الانتخاب[5].

---

(١) أحاديث اشتراك النساء في الغزو صحيحة وعديدة، انظر البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٦، ص٨٠، (كتاب الجهاد). وانظر مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج١٢، ص١٩٤. (كتاب الجهاد والسير).

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٢٢٣، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، ص١٥١.

(٣) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص١٥٥.
عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة، ص٢٣٢.

(٤) سورة البقرة، آية (٢٨٢).

(٥) قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ١٢٨.

- وذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار عملية الاختيار ضرباً من ضروب الاجتهاد والفتيا، ولا تمنع المرأة من الاجتهاد والفتيا، يقول الماوردي: "فإن رد إلى المرأة تقليد قاض لم يصح، لأنه لما لم يصح أن تكون والية، لم يجز أن تكون مولية، وإن ردّ إليها اختيار قاضٍ جاز، لأن الاختيار اجتهاد لا تمنع منه الأنوثة كالفتيا"(1).

وفي خاتمة هذا المبحث: نرى أن الانتخاب حق سياسي لكل مواطني الدولة، وليست هناك حجة تمنع من اشتراك المرأة في هذا الحق، فيجوز لها الانتخاب، ولها المطالبة بهذا الحق.

القضية الرابعة: الانتخاب والمواطنون غير المسلمين

لقد ذكرنا الأصل التشريعي الذي يقضي بقبول مواطنة غير المسلم في دولة الاسلام، وجواز منحه الجنسية بناء على مشروعية عقد الذمة الواردة في القرآن والسنة وأفعال الصحابة والخلفاء. وما يميز المواطن عن الأجنبي في أي دولة هو مسألة التمتع بالحقوق السياسية، وتحمله الواجبات التكليفية من الدولة في هذا المجال.

وهذا يقضي أن يتمتع المواطن غير المسلم في دولة الإسلام بجميع حقوق المواطن المسلم على قدم المساواة، إلاّ ما كان متعلقاً بأمر عقدي، يتصل بالعقيدة، أو أمر خصص بنص صحيح أو إجماع، فيكون على سبيل الاستثناء. وقد قرر الفقهاء القاعدة العامة في هذا الشأن "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"(2).

وقد قررنا في الصفحات السابقة جواز استشارة الذمي، وجواز الاستعانة به في الأمور المصلحية إذا كان من ذوي الرأي أو التخصص أو من

---

(1) الماوردي، أدب القاضي، ج1، ص628.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص100.

أهل الذكر. وقلنا بجواز ترشيحه لعضوية مجالس الشورى في دولة الإسلام[1]، وبناءً على ذلك فإنه لا مفر من إعطائه حق الانتخاب لمن يمثله في مجلس الشورى، ويجوز لهم الاشتراك في انتخاب رئيس الدولة أيضاً[2].

إن غير المسلمين الذين رضوا أن يكونوا من أبناء دولة الإسلام، ورضوا بأن يعطوها ولاءهم وإخلاصهم، وقبلوا بالخضوع لأنظمة الإسلام وأحكامه ومن ثم رضوا بالعمل مع المسلمين من أجل إعزاز الدولة ورفعة شأنها وتثبيت أركانها، وتقديم ما يستطيعون من جهد ونصح، فهم أجدر بالمساواة في التعامل والتمتع بالحقوق وتحمل الواجبات ومنها حق الانتخاب الذي يعبر عن اختيار مجموع المواطنين للأصلح في تولي شؤونهم وحفظ بيضتهم والذب عن حوزتهم وفق شروط الشريعة وضوابطها وأنظمتها في كل وقت.

---

(١) انظر الذمي وحق الترشيح في الفصل الأول.

(٢) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص٨٤.

الفصل الثالث

الحق في تشكيل الأحزاب والجمعيات والحق في المعارضة

المبحث الأول: تشكيل الأحزاب السياسية

المطلب الأول: معنى الحزب وما هي دلالته في الوقت الحاضر؟

- الحزب في اللغة :

الحزب : جماعة الناس، والجمع أحزاب، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم حزب[1].

وحزب الرجل : أصحابه[2].

الحزب في الاصطلاح :

هناك جملة من التعريفات التي تكاد تتفق على معنى جوهري متشابه، يقول أندريه هوربو : "الأحزاب السياسية هي تنظيمات دائمة تتحرك على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على الدعم الشعبي، بهدف الوصول إلى ممارسة السلطة، بغية تحقيق سياسة معينة"[3].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة المعدلة ، ج١، ص٦٢١، مادة: حزب.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، ١٣٣.

(٣) أندريه هوريو ، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص٢٤١.

ويعرف أدمون بيرك الحزب بأنه: "اتحاد بين مجموعة من الأفراد، بغرض العمل معاً لتحقيق الصالح القومي وفقاً لمبادئ محددة، متفق عليها"[1].

ونقل عن دزرائيل بأن الحزب: "هو جماعة من الناس مترابطة فيما بينها وتسعى نحو أهداف ومبادئ معينة"[2].

ويعرف سليمان الطماوي الحزب بصفة إجمالية بقوله: "الحزب جماعة متحدة من الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين"[3].

واختار هذا التعريف رمزي الشاعر[4]، ونعمان الخطيب[5]. ويقول طارق الهاشمي: الحزب مجموعة من الناس ينتظمهم تنظيم معين، وتجمعهم مبادئ ومصالح معينة، ويهدفون إلى الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها"[6].

وقيل: الحزب هو أداة أو هيئة للتمثيل الشعبي تقوم بالتعبير عن مطالب اجتماعية محددة[7].

من خلال التعاريف السابقة، نجد أنها تدور على معنى متشابه إلى حد ما يتمثل بالعناصر التالية:

أولاً: تجمع عدد من الأفراد، أو تكتل مجموعة من الناس، بحيث تصبح صفة التجمع والتكتل عندهم بارزة مميزة لهم عن غيرهم.

ثانياً: تشابه هؤلاء المجتمعين بالأفكار والمبادئ والعقائد والأهواء وهذا التشابه يشكل عاملاً مهماً من عوامل تجمعهم واتفاقهم.

---

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٢٠.

(٢) رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص٦٠٥.

(٣) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٤٢١.

(٤) رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص ٦٠٥.

(٥) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص ٢٤.

(٦) المرجع السابق، ص٢١.

(٧) أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، ص١٤.

ثالثاً: سعى هؤلاء المتجمعين نحو تحقيق هدف جمعي متفق عليه وهذا الهدف يشكل غاية التجمع وعنوانه.

رابعاً: هذا التجمع يوصف بأنه تجمع سياسي إذا كان يهدف للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.

خامساً: يتصف هذا التجمع بالتنظيم، لهم قيادة، ولهم مسؤوليات محددة.

ومن خلال النظر في العناصر السابقة، نجد أنها تشكل محاور أي تعريف للحزب بشكل متكامل، ولذلك نستطيع صياغة تعريف شامل للحزب السياسي كما يلي: "تجمع منظم لعدد من الأفراد المتفقين في الأفكار والمبادئ ويسعون الى الوصول للسلطة أو المشاركة فيها، من أجل تحقيق مصلحةعامة مشتركة وفق منهاج محدد".

فالتعريف اشتمل على العناصر السابقة، من تجمع وتنظيم واتفاق على الأفكار، ويهدف إلى الوصول الى السلطة أو المشاركة فيها، وهذا ما يميز الحزب السياسي عن غيره من الروابط.

ويجب أن يرتبط الحزب بتحقيق مصلحة عامة مشروعة، ولا يسمح بالتكتل من أجل مصالح ضيقة أو شخصية لاتهم عامة المواطنين. ويجب أن يكون للحزب منهاج وطريقة عمل واضحة مميزة متفق عليها، ويرخص على ضوئها.

وهناك بعض التعريفات تشير إلى طريقة عمل الحزب المشروعة فيحددها "أندريه هوربو" عن طريق الدعم الشعبي، أي أن الحزب يجب أن يصل عن طريق القناعة الجماهيرية والتأييد الشعبي لبرامجه وأهدافه. كما أشار الدكتور الطماوي ونقل عنه آخرون، فقال: "تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية" وقصد بالوسائل الديمقراطية البعد عن أساليب القوة ووسائل العنف، وأن يكون تحقيق الهدف عن طريق صناديق الاقتراع التي تعبر عن الرضا الشعبي والتأييد الجماهيري.

ويبدو هذا التنبيه الذي ورد في تعريف القانونيين للحزب مبنياً على الأساس المنطقي الذي يظهر من خلال التجربة والواقع حيث إن عمل الأحزاب والتصريح لها بمزاولة نشاطاتها، لا يكون إلاّ في جو من الحرية واتباع الوسائل "الديمقراطية" في الحكم، التي تعتمد على الاختيار الشعبي في إسناد السلطة وتعيين أسلوب الحكم، وهذا يقتضي البعد عن العنف واستعمال القوة والإكراه في فرض الرأي وبسط السلطة. ولكن هذا لا يعني أن يوضح ذلك من خلال التعريف، إذ إن القانون الذي يعتمده تشريع الدولة من أجل تنظيم عمل الأحزاب هو الذي يحدد طريقة العمل وأسلوب النشاط، والذي يكون على ضوئه الترخيص للأحزاب والسماح لها بمزاولة أعمالها.

المطلب الثاني : أنواع الأحزاب وتصنيفاتها

عمد موريس دوفرجيه إلى تصنيف الأحزاب الى زمرتين :

أ. أحزاب الأطر وهي على شكلين :

- **أطر تقليدية** : تضم في صفوفها طبقات المصالح العليا، والذين يمتلكون المال والأعمال، مثل حزب المحافظين أو الأحرار، وهذه الأحزاب لا تستند إلى الأعداد الكبيرة من الأعضاء وإنما تهتم بانضمام شخصيات متنفذة ومرموقة في المجتمع، ولها تأثير في الدولة، فهي تهتم بتوعية الأشخاص والأعضاء، وتتسم بمرونة التنظيم وهشاشة الانضباط[١].
- **أطر غير مباشرة،** تجمعت بفعل الأسلوب الانتخابي، واجتذاب طوائف معينة، ويساهم في تكوينها عامل الوراثة، وتحاول فيما بعد صياغة برامج ومبادئ خاصة بها[٢]. ويمكن التمثيل على ذلك بالأحزاب السودانية؛ فحزب الأمة يمثل الطائفة المهدية، وتتوارث زعامة الحزب عائلة مخصصة.

---

(١) موريس دو فرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد وعبدالمحسن سعد، ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٩-٨٠.

والحزب الاتحادي الذي يتشكل من الطائفة الختمية، وتتم زعامته بالوراثة أيضاً.

ب. أحزاب الجماهير:

وهي التي تسعى إلى ضم أكبر عدد من الأعضاء والمنتسبين عن طريق ممارسة الإقناع الشعبي ببعض المبادئ والأفكار والشعارات[1].

وهذا التصنيف يشبه تصنيف أندريه هوربو حيث يسميها بـ:

١. أحزاب الكادرات أو أحزاب الأعيان.

٢. أحزاب الجماهير، وهم أحزاب المناضلين والناخبين[2].

ويصنف الدكتور الطماوي الأحزاب الحديثة بناءً على نظرة أخرى تأخذ بعين الاعتبار الفلسفة التي يقوم عليها الحزب، فيقول هناك نوعان رئيسان من الأحزاب:

النوع الأول: أحزاب تقوم على مذهب محدد، له أصوله وقواعده الموضوعة، والتي يعتمد عليها في صياغة الحلول المطروحة في معالجة المشاكل والمسائل المهمة في الحياة. والحزب يقوم على فلسفة معينة يؤمن بها أعضاء الحزب وترتفع في نفوسهم إلى مستوى العقيدة الدينية. ويمثل لهذه الأحزاب الأحزاب الشيوعية التي تعتمد الفلسفة الماركسية في معالجة مشاكل الحياة.

ويصف السياسيون هذا النوع من الأحزاب بأنه عرضة لتطورات خطيرة، حيث تزداد نسبة التعصب لدى الأعضاء، مما يؤدي بهم إلى مقاومة الآراء المخالفة بعنف، مما يدفع بها عادة إلى نظام الحزب الواحد، الذي لا يسمح بإقامة أحزاب أخرى معارضة، كما حصل في الأحزاب الشيوعية والفاشستية والنازية[3].

---

(١) موريس دو فرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة علي مقلد وعبدالمحسن سعد، ص٧٩.

(٢) أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص٢٤٢.

(٣) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢١.

النوع الثاني : أحزاب تقوم على فلسفة محددة ومبادئ معينة ولكنها تعمد إلى معالجة مسألة هامة أو مسائل محدودة تستدعي انتباه الجمهور، مثل رفع شعار معالجة التضخم الاقتصادي، أو معالجة مشكلة البطالة إذا كانت عامة. أو المناداة بالإصلاح الدستوري، أو المناداة باستقلال إقليم معين أو مقاطعة معينة.

وتستمد هذه الأحزاب قوتها من خلال تحمس أعضائها، وليس من خلال مبادئها، ومن خلال ملامسة حاجة واقعية لدى قطاع كبير من الناس[1].

وكثير من هذه الأحزاب تتعرض للزوال أو التبديل والتغيير، وذلك عندما تتغير الظروف، أو يتحقق الهدف. مثل الأحزاب التي قامت ابتداءً من أجل تحقيق هدف محدد، مثل تطبيق النظام الجمهوري أو الاستقلال، فإذا قام النظام الجمهوري أو تحقق الاستقلال، يفقد الحزب بريقه الشعبي بعد ذلك، وينتهي دوره.

وهناك بعض هذه الأحزاب تقوم دائماً بالبحث عن أهم المشكلات التي تواجه غالبية الناس في كل مرحلة، ومحاولة طرح حلول عملية مقنعة. وتكون المنافسة بين الأحزاب القائمة في القدرة على إقناع الجماهير.

وتتبادل هذه الأحزاب السلطة بالتناوب في أغلب الأحيان وذلك إما نتيجة نجاح صاحب السلطة في تحقيق وعوده أو إخفاقه، أو من خلال رغبة الناس في التبديل والتغيير والتجربة.

وهذا ما نلاحظه في دول قائمة، مثل تبادل السلطة في الولايات المتحدة بين الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي، إما من خلال النظرة الاقتصادية، أو معالجة المشكلات الداخلية، أو نتيجة فشل الحزب الحاكم في معالجة قضية خارجية، أو التورط في مشكلة معينة.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٢.

المطلب الثالث: : مساوئ الأحزاب وأهم الانتقادات الموجهة لنظام الأحزاب

يكاد يجمع المفكرون والكتاب السياسيون على أن الأحزاب السياسية تشكل عمدة النظام النيابي المعاصر، كما أنه لا يمكن الاستغناء عنها من أجل مواجهة أنظمة الفرد وأنظمة الحكم العسكري.

إلا أن هناك عدة سلبيات وانتقادات توجة للنظام الحزبي بحيث يجب الاهتمام بها ومراعاتها في تقدير النظام الحزبي. ومن أهم هذه الانتقادات:

١. الأحزاب السياسية تعتبر عاملاً من عوامل التفرقة والانقسام في صفوف الأمة، كما أنها تؤدي إلى الانشقاق والاضطراب في الدولة، وتصبح الأمة فرقاً وشيعاً، كل منها يهاجم الآخر من أجل إضعافه وخلخلة مركزه، وتقليل تأييده الشعبي، فيكثر النزاع والشقاق والخصام ويحل محل الوفاق الوئام والوحدة[١].

ونلحظ صحة هذه التهمة في المجتمعات المتخلفة، حديثة العهد بالحرية والتي لم تألف النقد والمصارحة ومعارضة الفكرة بالفكرة، والمنطق بالمنطق، مما يؤدي ببعض الأحزاب إلى اللجوء للقوة من أجل فرض رأيها، مما يؤدي إلى حروب أهلية وسفك دماء، كما يحدث في بعض دول أمريكا اللاتينية أو بعض دول ما يسمى بالعالم الثالث عموماً.

٢. الأحزاب السياسية تسهم في تشتيت الجهد، وتشتيت قوى الدولة، بدل جمعها وحشدها نحو هدف واحد، وذلك من خلال انقسام الأفراد بين مؤيد ومعارض، ومن خلال المواجهات بين الأحزاب التي يعمل كل منها على إضعاف خصمه، والمساهمة في الحيلولة دون تقوية كل طرف ونموه بقوة[٢].

---

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٨١. عاصم عجيلة ومحمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، ص٥٨. نبيله كامل، الأحزاب السياسية، ص٣٦. عبد الحميد الأنصاري، الشورى، ص٣٧٣.

(٢) عبد الحميد الأنصاري، الشورى، ص٣٧٣. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٨١. نبيلة كامل، الأحزاب السياسية، ص٤١.

٣. الحزبية تتجه إلى قولبة الحياة السياسية، وفق نظرتها المرسومة سلفاً، وتسهم في جمود الحركة السياسية وتحد من حرّية الفرد التي تعتبر الدعامة الرئيسة في مجال الإبداع والابتكار، وذلك من خلال الأسلوب الحزبي المتبع في ترويض أعضائها على الخضوع لآراء الحزب، حتى لو لم يقتنعوا بصوابها، وهكذا تنعدم حرية النائب الفعلية، فيذهب إلى البرلمان وهو يعلم سلفاً في أي جانب سيكون صوته. مما يؤدي إلى جعل المناقشات البرلمانية خطباً كلامية ومبارزات تنظيرية لا تغير من حقيقة التصويت ونتيجته شيئاً.

يقول أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني: "لقد سمعت في مجلس العموم كثيراً من الخطب التي غيرت رأيي، ولم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي!!!"[(١)]. وهكذا يصبح النائب ممثلاً لحزبه، وليس ممثلاً لشعبه الذي انتخبه، ولا يستطيع مخالفة الرأي الحزبي إلا إذا عزم على الاستقالة!.

وربما يكون هذا الانتقاد من أخطر الانتقادات الموجهة للنظام الحزبي، وخاصة تلك الأحزاب المبدأية العقائدية التي ترتكز على فلسفة محددة مسبقاً، غير قابلة للتغيير ولا الاجتهاد، ويرتبط بها كل صغيرة وكبيرة، قد بتّ فيها الرأي في كواليس الحزب وغرفه المغلقة.

ويمكن في الحقيقة تفادي هذا النقد المهم والخطير إلى حد كبير بإعطاء النواب شيئاً من الحرية، إلاّ فيما يتعلق بالمبادئ الرئيسة التي تمس الفلسفة التي يقوم عليها الحزب[(٢)].

ولا بد من توفر قدر معين من الالتزام بسياسة الحزب العامة وخطوط عمله الرئيسة؛ لأن نجاح النائب من الجمهور كان اعتماداً على انتمائه لهذا الحزب المعروف بفلسفته ومبادئه المرسومة.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٥. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٤٦.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٥.

وربما يقل أثر هذا الانتقاد ويؤول إلى الاختفاء، عندما يكون الحزب المعني متبنياً للفكرة والمبدأ الذي تؤمن به الأمة أو غالبيتها، فيكون الانسجام طبيعياً بين نظرة الحزب والنظرة العامة الشعبية، وتقل شقة الخلاف في السياسات العامة والأطر الواسعة، ويحتمل بعدها الخلاف في الفرعيات والجزئيات، ويمكن التساهل مع اختلافات وجهات النظر الفردية لأعضاء الحزب، وفسح قدر من الحرية لهم في هذا الشأن.

٤ . تفضيل المصالح الحزبية على المصالح الوطنية العامة[١]. إذ إن الأحزاب تعمل غالباً من أجل تحقيق مصالح حزبية معينة وتتناسى الصالح القومي العام، كما أن بعضها ينحرف عن أداء رسالته المعلنة، ويجري خلف مصالح حزبية ضيقة، وفي أحيان أخرى يكون معيار المصالح والمفاسد من خلال المنظار الحزبي ومقياس المصلحة الحزبية.

ويتضح هذا الانتقاد من تلك الحادثة الساخرة التي تداولها الكتاب السياسيون عندما أعلن أحد السياسيين المعروفين في "انجلترا" تصريحاً ناقداً للشيوعيين البريطانيين قائلاً: "إن الشيوعيين البريطانيين أكثر اهتماماً بمصالح روسيا منهم بمصالح بريطانيا"[٢].

وربّما يكون في هذا الاتهام قدر من الصحة، ولكن هذا لا يتعلق بعامة الأحزاب، وإنما يتعلق بتلك الطائفة من الأحزاب التي تحمل ولاءات خارجية، أو تتبنى فلسفات دول أجنبية، فيكون معيار المعارضة ليس منطلقاً من مصلحة وطنية ورؤية ذاتية، وإنما يكون مبنياً على رؤية تلك الجهة الخارجية أو الدولة الأجنبية.

٥ . الأحزاب السياسية تعتبر، من وجهة نظر النقاد السياسيين، وسائل لتشويه الرأي العام وتزييفه أحياناً، عندما تلجأ إلى الحملات الدعائية

---

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٧٩ . نبيلة كامل، الأحزاب السياسية، ص٤٨ .

(٢) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٧٩ . عبد الحميد الأنصاري، الشورى، ص٣٧٥ .

الكبيرة من أجل كسب الانتخابات، فتعمد إلى تشويه صورة الخصم، بالإشاعات الكاذبة والتشهير المؤقت، الذي لا يتضح زيفه إلا بعد فوات الأوان، وعند ذلك لا تكون الأحزاب مرآة صادقة للمجتمع والرأي العام، مخالفة في ذلك مبرر وجودها[1].

المطلب الرابع: أهم المبررات التي تدعو إلى قيام الأحزاب "وظائف وإيجابيات"

لا شك أن الحياة السياسية المعاصرة تشير بوضوح إلى أن الأحزاب السياسية أصبحت ضرورة سياسية تمليها المبررات التالية:

١. الأحزاب السياسية هي مدارس الشعوب، ذلك أنها تعمل بوسائلها المتعددة على لمس مشكلات الشعوب وتوضيحها، وبسط أسبابها للدراسة، واقتراح وسائل الحل والمعالجة، مما يؤدي إلى التثقيف الجماهيري والوعي الشعبي السياسي تجاه كثير من المسائل العامة[2].

كما أن اتصال أعضاء الحزب بالتجمعات السكانية المختلفة، والتفاهم بالفعاليات الشعبية، وحوارهم الدائم بهموم الأمة وآمالها، وتقليب وجهات النظر وتعددها يدفع نحو إنضاج الطروحات الشعبية وتقدمها، بالإضافة إلى كشف الملابسات وفهم الخلفيات لمعظم القرارات السياسية.

٢. تشكل الأحزاب وسائط اتصال بين الجماهير والسلطة الحاكمة وذلك في حالة وصول الأحزاب للسلطة عن طريق الانتخابات، وعن طريق اللقاءات الدائمة بين النواب وتجمعات الناخبين، والذين يحاولون جهدهم في تحويل المصالح والاحتياجات الشعبية إلى سياسات تشريعية وإدارية، وتتنافس الأحزاب في تحقيق أكبر قدر من المصالح العامة وذلك

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص ٥٤٧. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٣٧٢.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٦. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٩١. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٤٠.

من أجل إعادة انتخابهم في المرات القادمة أو من أجل تحسين مواقعهم عبر تحسين صورتهم لدى الجماهير بالعمل الحقيقي والتطبيق الفعلي لما وعدوا به في حملاتهم الانتخابية[١] .

٣ . الأحزاب السياسية تعتبر عنصراً من عناصر الاستقرار في الحياة السياسية في الدولة ، فهي التي تضع خططها بعيدة المدى وفق نظرة استراتيجية تمتد عبر أجيال وعقود من السنوات ، وتستطيع الأحزاب عبر أجيال القيادات فيها أن تواصل المسيرة . أما الأفراد فينتهي عملهم بانتهائهم ، ويرتبط إنجازهم بحياة فرد . كما أن الحكومات أصبحت في الوقت الحاضر قصيرة الأمد ، وتحتاج الخطط إلى من يستمر بها ويواصل تحقيق أهدافها وإنجاز طموحاتها ، والأحزاب هي التجمعات المؤهلة للقيام بهذا الدور[٢] .

٤ . إن كثيراً من المهمات الكبيرة والمشاريع الطموحة تحتاج إلى جهود جماعية منظمة ، لا يكفي فيها الجهود الفردية . وعند وصول الحزب إلى الحكم ، فلا يعني وصول فرد ، وإنما وصول مؤسسة متكاملة ، قادرة على معالجة الأمور وإدارة الشؤون بشكل استيعابي شامل ، يعتمد على العقل الجماعي والمهارة المتخصصة لكل جانب من جوانب العملية الإدارية ، مع القدرة على اختصار الوقت وتوزيع الأدوار والاشتراك في تحمل العبء والمسؤولية[٣] .

بالإضافة إلى قدرة الأحزاب على الإعداد المسبق والاستعداد المبكر لاستلام السلطة ، وتجربتها الناضجة في دراسة المشكلات وإعداد الدراسات وتوقع الحلول ، ومن خلال تدريب أفرادها على التخطيط ،

---

(١) كريم كشاكش ، الحريات العامة ، ص٥٤٢ . نعمان الخطيب ، الأحزاب السياسية ، ص٩٣ . نبيلة كامل ، الأحزاب السياسية ، ص٩٧ .

(٢) سليمان الطماوي ، السلطات الثلاث ، ص٤٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ٤٢٧ .

والتنبؤ بتوقعات المستقبل من خلال الحصول على المعلومات وتحليلها وتصنيفها.

٥. الأحزاب السياسية تعتبر أجهزة رقابة على أعمال الحكومة، لأن وجود الأحزاب يعني وجود معارضة دائمة ويقظة للحكومة القائمة، ترصد قراراتها وأعمالها ومالها من أثر على الحياة والواقع، كما أن وجود الأحزاب يدعو إلى دراسة القرارات دراسة عميقة ومتأنية من قبل أصحاب القرار، حرصاً على عدم الوقوع في الأخطاء الكبيرة التي تستغلها المعارضة[١].

كما أن مشاركة الأحزاب في دراسة القضايا الكبيرة يؤدي إلى إنضاج الحلول وتقليب وجهات النظر، ويؤدي إلى عدم انفراد الحكومة بالرأي.

ووجود الأحزاب يؤدي إلى منع استبداد الحاكم ويقلل من انحرافات السلطة، واستغلال أصحاب النفوذ لمواقعهم، عن طريق التوجيه عبر الوسائل الشعبية والجماهيرية.

٦. الأحزاب السياسية تعتبر أداة مهمة من أدوات توجيه الرأي العام[٢] وحراسته، والحيلولة دون استغفال الشعوب، وسوقها في متاهة الرغبات الفردية والنزوات التسلطية عبر تنبيهها تجاه كثير من القضايا السياسية المهمة. كما تسهم في تكوين الإرادة الانتخابية العامة عبر مسار إيجابي يعتمد أسساً موضوعية ومعايير معقولة. وتسهم الأحزاب في طرح البدائل والاختيارات المتعددة أمام الشعوب، ولا تجعلها مقصورة على اختيار السلطة الوحيد.

---

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٩٦. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٤٣.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٧. نبيلة كامل، الأحزاب السياسية، ص٩٥. خليل هيكل، الأحزاب السياسية، ص٢٩.

٧. تسهم الأحزاب في صناعة القيادات، وصياغة الشخصيات العامة، وتدريب الكفاءات، وإعداد المرشحين للانتخابات وتزويدهم بالبرامج السياسية المدروسة[1]. كما أن الحزب وهو في طريقه الى السلطة أو المشاركة فيها، يعمد إلى إيجاد المتخصصين في كافة الحقول المطلوبة، فيبدأ بعملية الإعداد المبكر للشخصيات المطلوبة والمؤهلة والقادرة على حمل العبء بكفاءة عالية. وهؤلاء المدّربون هم أفراد في الأمة بالإضافة إلى كونهم أعضاء في أحزابهم.

كما أن الأحزاب عادة تقوم بعملية اختيار مدروسة للمرشحين للانتخابات، من أجل تحصيل النجاح أولاً، ثم من أجل ضمان وجود رجال متخصصين في البرلمان ثانياً، يكونون على قدر من الكفاءة للقيام بما يطلب منهم، وتنفيذ سياسة الحزب بقوة، والاستعداد لاستلام السلطة، وهذا الحرص يؤدي بالنتيجة إلى حسن اختيار المرشحين بدلاً من أن يكون الترشيح عملية فردية تخضع لرأي شخصي وتزكية النفس.

المطلب الخامس: الأنظمة الحزبية

النظام الأول: نظام الأحزاب المتعددة

في هذا النظام يزيد عدد الأحزاب وتتعدد بحسب الأحوال، دون قيد على الحد الأعلى، وهذا هو النظام التقليدي الذي تأخذ به الدول التي تطبق ما يعرف بالنظام الديمقراطي. ويرتكز هذا النظام على إعطاء الحرية لكل الشعب بكل فئاته في اعتناق ما شاء من الأفكار والآراء، وأن يتخذ ما يريد من الوسائل القانونية للدفاع عن معتقداته، وله أن يسعى لكسب الأنصار والتأييد الجماهيري، وأن يحاول الوصول إلى مقاعد الحكم. ولقد لوحظ أن أخذ

---

(١) نبيلة كامل، الأحزاب السياسية، ص ٩٩. خليل هيكل، الأحزاب السياسية، ص ٣٠.

الدولة بنظام التمثيل النسبي يزيد من عدد الأحزاب، لأن هذا النظام يكفل تمثيل الأقليات في البرلمان بحجم ما تناله من أصوات[1].

الانتقادات والعيوب الموجهة لنظام التعدد الحزبي

تتسم الحياة السياسية التي تأخذ بنظام التعدد الحزبي بطابعين واضحين، هما:

أولاً: ظاهرة ضعف الحكومات وقصر عمرها، وذلك لتعذر أن يحصل أحد هذه الأحزاب على أغلبية كبيرة تؤهله لتشكيل حكومة منفردة، مما يؤدي إلى ظهور الحكومات الائتلافية والتي غالباً ما يكون ائتلافها متكوناً من الأحزاب ذات التوجهات المتقاربة. وأحياناً يكون ائتلافها مبنياً على اتفاق مرحلي اقتضته ظروف مصلحية للطرفين، ولو لم تكن متقاربة بالنهج والفكرة[2].

وتوصف الحكومة الائتلافية بحكومة ذات رأسين، وعندها تكون عاجزة عن اتخاذ القرارات الهامة إلا بعد مناقشات شاقة، ومشاورات معقدة. وتكون هذه الحكومات معرضة للانهيار في الظروف الصعبة.

ثانياً: قد يؤدي هذا النظام أحياناً إلى عظم دور الأقليات والتي عادة ما تقوم بابتزاز الأحزاب الكبيرة من أجل إتمام نصاب الثقة، مما يضطر الأحزاب الكبيرة للخضوع لهذا الابتزاز.

كما أن السياسيين يتهمون نظام تعدد الأحزاب بأنه يؤدي إلى جمود الأحزاب، بمعنى إحكام سيطرتها الشديدة على أعضائها ويجعل رئاسة الحزب وهيئته العليا متحكمة بمجريات الأمور، وتحيطها بالسرية التامة،

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٧. أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص٢٤٩.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٧، كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٥٥.

لأنها هي التي تختار الأعضاء المشاركين في البرلمان أو الوزارة. وهذه الهيئات تكون بمعزل طبعاً عن رقابة الجمهور ومحاسبة العامة[1].

ويمكن تلافي هذه الانتقادات، بتوعية الرأي العام، ومراقبة السلطات، وتفعيل الضمانات التي تحول دون استمرار الأخطاء، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون عدم الاستقرار مصاحباً لنظام التعدد الحزبي، بل نجد أن عدم الاستقرار السياسي يكون أكثر مصاحبة لأنظمة الحزب الواحد، أو نظام الفرد. ومن خلال الواقع نلمس استقراراً سياسياً ملحوظاً في كثير من الدول التي تعتمد نظام التعدد الحزبي مثل سويسرا مثلاً، التي تمتاز بنظام سياسي مستقر يقوم على ائتلاف حكومي على أساس مشاركة جميع الأحزاب السويسرية كيفما كان حجمها[2].

ويدافع أنصار نظام التعدد الحزبي عن هذا النظام بعدة نقاط:

١. إن هذا النظام أكثر تعبيراً عن حرية المواطن، وأكثر تلبية لحق المواطن في التعبير عن رأيه باختياره أحد هذه الأحزاب المتعددة، وهو مظهر من مظاهر الحريات العامة والأساسية[3]. ولا تكون الحرية تامة ولا يكون الحق محفوظاً في فرض رأي الحزب الواحد على المواطن، مما يؤدي إلى عدم تمكين المواطن من حرية الاختيار الحقيقي.

٢. نظام تعدد الأحزاب أكثر قدرة على توضيح الآراء وجلائها، ويقيم وزناً لرأي الأقلية وليس لرأي الأغلبية فقط، كما أنه يساهم في توعية المواطنين وتثقيفهم عبر الطروحات المتعددة والبرامج الكثيرة المقدمة.

٣. نظام تعدد الأحزاب أدق تمثيلاً لفئات الشعب وأشمل، إذ إنه يسمح لكل التوجهات بالظهور، ولا يقصرها على توجه واحد أو توجهين فقط.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٣٠، كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٥٦.

(٢) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٥٥، ٥٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥٦.

ويفسح مجال التنافس بشكل أكبر وأفسح بين الآراء للوصول إلى أحسن الأهداف.

النظام الثاني: نظام الحزبين

الثنائية الحزبية في أصلها منبثقة عن نظام الأحزاب المتعددة لكنه من حيث التطبيق الفعلي ينتهي إلى بلورة القوى السياسية إلى حزبين كبيرين، ويكون في وسع أحدهما الحصول على أغلبية برلمانية تمكنه من تشكيل الوزارة بمفرده.

ويربط كتّاب القانون بين نظام الحزبين ونظام الأغلبية النسبية في الانتخابات، ذلك الذي يؤدي إلى أن يظفر بمقعد البرلمان المرشح الذي يحصل على أكثر الأصوات، مهما كانت نسبتها، ولا يسمح للأقليات باحتلال مقاعد برلمانية حسب حجم أصواتها، مما يدفع الأحزاب الصغيرة إلى الانضواء تحت راية الأحزاب الكبيرة الأقرب إلى اتجاهها[١].

ومن الأمثلة القائمة على تطبيق نظام الحزبين، الولايات المتحدة الأمريكية، وانجلترا، ومن المعروف أن كل المحاولات التي هدفت إلى إيجاد حزب ثالث في أمريكا باءت بالفشل، كما أن حزب العمال في بريطانيا لم يصبح حزباً رئيساً إلاّ على حساب حزب الأحرار[٢].

مساوئ نظام الحزبين

١ . يتسم هذا النظام بالظلم أحياناً، إذ ليس من المنطق أن يحرم الحزب الذي يأتي بالمرتبة الثانية في حصته بالمقاعد البرلمانية من المشاركة في السلطة[٣].

ولو فرضنا حصول أحد الحزبين على ٥١٪ من المقاعد، والحزب الثاني على ٤٩٪ من المقاعد، يكون هذا الفارق البسيط كفيلاً بحرمان الحزب الثاني نهائياً من المشاركة. ويكون كله في صف المعارضة.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٣٠ . أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ٢٤٥.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٣١ .

(٣) المرجع السابق، ص٤٣١ .

٢ . نظام الثنائية الحزبية لا يعبر بصدق عن الرأي العام، إذ إنه يصعب حصر الناس جميعاً في تيارين سياسيين فقط. مما يؤدي إلى حرمان آراء أخرى كثيرة من رؤية النور ويحرمها من التعبير عن نفسها[١].

إيجابيات نظام الحزبين

١ . الحكومة فيه تكون في الغالب متجانسة، لأنها تتشكل من حزب واحد وبرئاسة زعيم الحزب، ومن ثم فإنها تكون مستقرة، وتبقى في الحكم مدة طويلة، وتتمكن من تنفيذ مشاريع طويلة الأمد[٢].

٢ . كما أن الحزب في نظام الحزبين يتسم بمرونة كبيرة غالباً، لأن الحزب في حقيقته عبارة عن تجمع للاتجاهات المتقاربة، وليس غريباً أن تجد بعض نواب الحزب الحاكم من يصوت مع المعارضة، أو يقف بعض نواب المعارضة إلى جانب الحكومة[٣].

النظام الثالث: نظام الحزب الواحد

يرتكز نظام الحزب الواحد على الاحتكار الكامل للسلطة، والاحتكار الكامل لتمثيل الشعب بواسطة الحزب الحاكم، ولا يسمح بقيام أحزاب أخرى، كما لا يسمح بوجود معارضة على الإطلاق. ومن أوضح الأمثلة على هذا النظام هي الدول الشيوعية التي تحكم بالحزب الشيوعي الواحد فقط، الذي يقوم على الفلسفة الماركسية في التفسير الشامل لكل جوانب حياتهم المادية[٤]. كما أن الأحزاب الفاشية والنازية، التي ظهرت في أجواء الإحباط والكبت التي خلفتها الحرب العالمية الأولى، والتي تقوم على تقديس الزعيم، وتنكر ما يسمى بالديمقراطية أو الحرية الفردية، هي مثال آخر على

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٣١ .

(٢) أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص٣٤٠ .

(٣) المرجع السابق، ص٣٤٠ .

(٤) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٣٢ .

نظام الحزب الواحد[1] . كما أن هناك أمثلة تطبيقية واقعية لحكم الحزب الواحد في دول العالم النامية ومنها العالم العربي، مثل الدول التي يحكمها حزب البعث على سبيل المثال.

هذه الصورة لا تعبر عن إحدى الصور "الديمقراطية" ولو ادعى القائمون عليها بدعوى "الديمقراطية" أو تسمّى بها، وهي صورة من صور الحكم القهري التسلطي، وهو لا يختلف عن حكم الفرد، بل هو حكم فرد له حاشية تسيطر على مجريات الحكم والمؤسسات الهامة وكل مجريات الحياة فإذا كان الحاكم يحتكر السلطة في نظام الحكم الفردي، ففي صورة نظام الحزب الواحد يتم احتكار الحكم والمؤسسات الاقتصادية والعسكرية والتربوية وغير ذلك.

النظام الرابع: نظام الحزب المسيطر

نظام الحزب المسيطر لا يعتبر نظاماً مستقلاً عن الأنظمة السابقة ذلك أنه من صور نظام الأحزاب المتعددة فهو لا يمنع قيام أحزاب أخرى، ولا يمنع وصولها إلى السلطة. ويتمثل هذا النظام بتضخم أحد هذه الأحزاب تضخماً كبيراً عن طريق إقناع الأكثرية الساحقة من الناخبين أنه هو الممثل الحقيقي لكل مؤسسات الدولة، وهو الذي صنع الاستقلال وصنع المجد، بالإضافة إلى تأييد عرقي وطائفي[2] .

كما أنّ تضخم هذا الحزب يكون من استلامه المبكر للسلطة، ثم يعمد إلى احتكار كل أدوات الإعلام والتمثيل الشعبي، ويعمد إلى إقامة الحواجز التي تمنع وصول غيرهم للحكم.

ومن أمثلة هذا النظام حزب المؤتمر في الهند الذي يتولى الحكم منذ الاستقلال. وهناك بعض الدول التي تعمد إلى إيجاد ملامح صورة ديمقراطية

---

(١) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، ج٢، ص٦٣٣.

(٢) أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص ٢٤٩.

ظاهرية، فيعمد الحاكم إلى تشكيل "حزب السلطة" و "الحزب الحاكم" الذي ينخرط فيه كل رجال السلطة، فيحتكرون مؤسسة الحكم. وتنتشر صورة الحزب المسيطر، والتي تقترب من صورة الحزب الواحد في دول أفريقيا، مثل مصر والكاميرون وجامبيا والسنغال وغيرها[1].

المطلب السادس: الأحزاب السياسية في النظام السياسي الإسلامي

الفرع الأول: الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي

إذا كان جوهر فكرة الحزب يقوم على ركيزة تجمع من الأفراد، بهدف تحقيق غاية معينة بوسائل متفق عليها، تكون فكرة الأحزاب قديمة، تكاد تكون مصاحبة لبداية الإنسانية، ذلك لأن من شأن فطرة الإنسان التي جبل عليها التجمع على فكرة أو هدف، مهما كانت هذه الفكرة أو الهدف من حيث التقويم.

وعبر التاريخ الإنساني الطويل، كان يشهد الواقع العملي تجمعات بشرية تصارع، وتتغالب ويتراوح سجلها بين الهزيمة والانتصار. كما كان يشهد الواقع قيام زعماء ورواد يتجمع حولهم الأتباع والمؤيدون ويحاولون السعي لتحقيق بعض الأهداف، كما كان بين الحين والآخر تظهر أفكار ومبادئ، تستقطب التأييد والنصرة من أجل نشرها وسيادتها.

كما أن الله عز وجل تعهد البشرية بإرسال الرسل والأنبياء من أجل هداية الناس وردهم إلى طريق العقيدة الصحيحة والدعوة الربانية التي تهدف إلى تعبيد الناس لربهم، عبر القيام بمهمة الأمانة والاستخلاف في الأرض لنشر رسالة الخير، ومطاردة الظلم وتحرير الناس كل الناس من عبادة بعضهم

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص ٥٧٩.

إلى عبادة الله ونقلهم إلى فسحة الإيمان التي تتكفل بتحقيق مصلحتهم الحقيقية في الدنيا والآخرة.

وكان كل نبي أو رسول يبدأ بدعوته ويحاول إقناع مجموعة قادرة على حمل دعوته والتبشير برسالته والجهاد من أجلها، حتى تنتصر على الدعوات الباطلة بفضل تمكين الله لها، وتثبيته لها، إذا أخذت بسنن التغيير وطبقت أوامر الله. وقد أطلق الله على هذه المجموعة مصطلح: "حزب الله". فقال تعالى: ﴿**ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون**﴾[1].

وقال تعالى أيضاً: ﴿**أولئك كتب في قلوبهم الإيمان، وأيدهم بروح منه، ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله، ألا إن حزب الله هم المفلحون**﴾[2].

وقد وصف الله المخالفين لهؤلاء، ونصبوا له العداء بأنهم حزب الشيطان، فقال تعالى: ﴿**استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله، أولئك حزب الشيطان، ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون**﴾[3].

لذلك نجد أن القرآن استعمل مصطلح "الحزب" كمدلول على تجمع عدد من الأفراد على فكرة معينة، وسعوا لتحقيق هدف معين، ويأتي وصف الحزب بناءً على الهدف الذي تجمعوا من أجله. ولكن هذا الإطلاق القرآني واستعماله لمصطلح الحزب كان يأتي من باب تقسيم الناس الى زمرتين: زمرة الإيمان وزمرة الكفر، فكل المؤمنين حزب، وكل من يقابلهم حزب. فيكون التقسيم العام الإجمالي للناس: إلى حزب الله وحزب الشيطان.

---

(١) المائدة، آية (٥٦).

(٢) المجادلة، آية (٢٣).

(٣) المجادلة، آية (١٩).

فهل هذا ينطبق على غير هذا التقسيم، أي هل يجوز أن يكون المؤمنون أحزاباً؟، وهل يمكن أن يكون حزب الله عدة أحزاب؟. في الحقيقة إن المسألة اصطلاحية، فلا يعني ضرورة أن يكون مصطلح الحزب الوارد في السياق مقتصراً على هذا المعنى المحدد، أو هذا التقسيم المحدد، ولكننا استعملنا المصطلح القرآني للتدليل على الفكرة الجوهرية لمعنى الحزب، وهي التي أجملناها فيما سبق بعدة عناصر وهي: التجمع البشري، التشابه في الفكرة والمعتقد، السعي لتحقيق هدف معين، التنظيم.

ويمكن أن يكون صف المؤمنين-الذين تجمعهم عقيدة واحدة، وأفكار موحدة ويسعون لهدف واحد- مختلفين ببعض الفروع وفي بعض الجزئيات، وأن يختلفوا داخل إطار واحد، ولا يخرجون جميعاً عن مسمى الإيمان والإسلام. ولقد عرف التاريخ الإسلامي وجود مثل هذه الاختلافات، ووجود جماعات متعددة تتبنى وجهات نظر مختلفة، ومن الأمثلة على ذلك:

أولاً: عندما التحق الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالرفيق الأعلى، اختلف الصحابة من بعده في اختيار السلطة والقيادة التي سوف تحل محل الرسول، عليه الصلاة والسلام، والقيام ببعض دوره. ويصف المؤرخون أن الصحابة انقسموا إلى ثلاث فئات أو أكثر: الأنصار، المهاجرين، أهل بيت النبي ومؤيديهم.

الفئة الأولى: الأنصار

وهم أهل المدينة الذين كانوا متشكلين في الأغلب من قبيلتين كبيرتين هم الأوس والخزرج، وقد تجمعوا في اليوم الذي توفي فيه النبي الكريم، صلى الله عليه وسلم، في سقيفة بني ساعدة وأجمعوا أمرهم على اختيار خليفة منهم[1].

---

(١) الطبري، التاريخ، ٣: ١٩٩. ابن قتيبة، الإمامة والسياسية، ص١٤. ابن هشام، السيرة، ج٢، ص٦٥٨. السهيلي، الروض الأنف، ج٤، ص٢٦٠.

ويمكن الوقوف على ثلاث إشارات واضحة من خلال هذا التجمع :

أ- سرعة المبادرة، فهم أول من تجمع وحشد لهذا الأمر، وقد سبقوا بقية الصحابة الذين أذهلهم الحدث، واشتغل بعضهم بتجهيز الرسول صلى الله عليه وسلم ودفنه.

ب- تقدموا بمشروع واضح يتلخص بأنهم أهل النصرة، وهم الذين استقبلوا النبي عليه السلام وأصحابه المطاردين بأرضهم وديارهم، ودافعوا عنهم، وكانوا العامل المهم في نصرة هذه الدعوة وإقامة الدولة، ثم قدموا زعيمهم المعروف سعد بن عبادة ليلي هذا الأمر. وحشدوا لهذا الأمر وقاموا بحملة من الإقناع.

جـ- يبدو أن هذا التجمع لم يأت من فراغ وليس وليد الصدفة العابرة، إنما هو ثمرة لمحادثات سابقة، ومداولات متعددة، حتى استطاعوا أن يحدثوا الاتفاق بين الخصمين التاريخيين، الأوس والخزرج، وأن يأتوا بفكرة واحدة ورأي واحد.

الفئة الثانية: المهاجرون

وهم بزعامة أبي بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة. وهذا الفريق لم يبدأ بالإعداد لهذه المسألة، إلاّ بعد أن فاجأهم خبر تجمع الأنصار، فقرروا أن يأتوا هذا التجمع أولاً قبل أن ينفض وقد بايعوا أحدهم، فيصبح الأمر أكثر صعوبة. وهؤلاء المهاجرون كان اعتمادهم على عدة أمور:

أ. هم عشيرة النبي عليه السلام وأهله، فيحتفظون بمكانة الرسول، صلى الله عليه وسلم، في نفوس العرب، وهم الذين تتطلع إليهم الأعناق والأنظار.

ب. هم من قريش صاحبة المكانة المرموقة، والزعامة الدينية المتوارثة في نفوس كل القبائل، وتقتضي مصلحة الإسلام أن يستلموا هذا الأمر أولاً.

٣. اعتمدوا على إشارة النبي، عليه السلام، حول هذا الأمر، وما جاء من أحاديث النبي، عليه السلام، بتولي قريش لهذا الأمر من بعده.

وهم بذلك استطاعوا أن يحشدوا تأييد الناس وقسماً كبيراً من الأنصار لرأيهم[1].

الفئة الثالثة: هم أهل بيت النبي، صلى الله عليه وسلم

وهم بزعامة علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما، وكان معهما طلحة والزبير من كبار الصحابة.

قد رأى هذا الفريق أنهم أحق الناس بتولي الأمر من بعده، لأنهم هم أقرب الناس إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وورثته من بعده، واحتجوا على المهاجرين بما احتج المهاجرون على الأنصار[2].

كان هذا الفريق يعلم تمام العلم أن الرسول، عليه السلام، لم ينطق بأحقيتهم لهذا الأمر، ولم يوص لهم شيئاً من ذلك. ولو علموا غير ذلك لما فرطوا بوصية النبي، عليه السلام، ولما تنازلوا عنه، كما يدعي الشيعة.

وإذا ألقينا نظرة تحليلية لهذا الواقع، لكان من الممكن أن نصف هذه الفئات بما يلي:

١. أنها تجمعات من الأفراد المتفقين بالفكرة.
٢. كانوا يسعون لتحقيق هدف مشترك، تجمعوا من أجل تحقيقه.
٣. كانوا يسعون للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.
٤. اتبعوا برنامجاً معيناً، وربما كان بعضهم أشد وضوحاً في برنامجه من الآخر.

وهذه العناصر هي التي تشكل تعريف الحزب السياسي، ومن هنا يمكن أن يقال إن وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، كانت عاملاً في ولادة مثل

---

(١) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢٠٧، وما بعدها.

(٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص٢٠. الإيجي، المواقف، ص ٤٠١.

هذه الأحزاب السياسية، التي كان كل منها يرى أحقيته بتولي الأمر، ليس من باب حب الرياسة والتنافس على الزعامة، وإنما من باب أن القيادة من نصيب أصحاب السابقة والبلاء، وأنها إشارة لعظيم الجهد وكبير البذل في سبيل نصرة الحق والتمكين لهذا الدين. كما كانوا أيضاً في تنافس على الخير والعطاء والأجر، وكانوا مقتنعين بصحة آرائهم بأنها في سبيل المصلحة العليا، التي تهم المسلمين ودولتهم بشكل عام، والتي تنبع من نظرة فاحصة للمستقبل. ثم أننا لا نقطع بخلو الأمر من عوامل الضعف التي تعتري النفوس البشرية أحياناً من أمثال العصبية أو حب الرياسة.

وعندما اجتمع الفرقاء، وتبادلوا الآراء والحجج، في جو تسوده الحرية والأخوة والحرص على المصلحة، ولا يخلو أحياناً من حدة بعضهم، أو تطرف بكلمة من أحد، أو رفع صوت من آخر، وهذا لا يتناقض مع النفسية البشرية المجبولة على الضعف.

والتجربة في مجملها كانت ناجحة ومثمرة وإيجابية، ومحلاً للاقتداء. ثم حدث شيء من الموازنة بين الأشخاص المطروحين من جهة، وبين الحجج من جهة أخرى، فترجح شخص أبي بكر أولاً، ثم وجاهة حجة المهاجرين ثانياً، لما كان لهذا الاختيار من قناعة لدى الغالبية العظمى من القوم، بالنظر إلى أنه أقرب الاختيارات إلى تحقيق مصلحة دولة الاسلام الحديثة، واستقرارها السياسي في جزيرة العرب، ولما كان لقريش من مكانة ومهابة في نفوس عامة العرب.

ثم مع مرور الوقت وتطور الحياة السياسية في دولة الاسلام، بدأت ملامح أحزاب جديدة بالظهور، وربما يكون حزب بني أمية، أقواها تنظيماً وأكثرها أثراً، ولقد كان مقتل الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان من أقوى العوامل التي ساعدت هذا الحزب على الظهور بزعامة معاوية بن أبي سفيان،

الذي قاد حملة المطالبة بدم عثمان، واستقل بالشام عن جسم الدولة في عهد الخليفة الرابع علي، رضي الله عنهم أجمعين.

وبعد وفاة سيدنا علي، اتسعت آمال معاوية باستلام السلطة بشكل كامل، وبعد تنازل الحسن بن علي لمعاوية في عام الجماعة، أصبح معاوية خليفة المسلمين جميعاً، وكان ذلك بداية استئثار بني أمية بالحكم واتضح ذلك بعد أخذ معاوية البيعة ليزيد بالخلافة من بعده[1].

أثناء ذلك وبعده، ظهرت أحزاب أخرى، لها توجهات فكرية واجتهادات سياسية وفقهية، وعقائدية أحياناً، ومن أهم هذه الأحزاب:

الخوارج: وهم فرقة من المسلمين، خرجوا على سيدنا علي، رضي الله عنه، إثر حادثة التحكيم، التي حدثت من أجل وقف الحرب بين علي ومعاوية في موقعة صفين المشهورة في التاريخ كمثل يضرب على الحرب الأهلية والفتنة في تاريخ الدولة.

والخوارج يكفّرون علياً ومعاوية وأصحابهما والحكمين وأصحاب الكبائر، كما يدعون إلى الخروج على الحاكم الجائر. ويخالفون أهل السنة في جملة من الأحكام الفقهية، والأمور العقائدية والاجتهادات السياسية التي تميز مذهبهم. ومن أشهر فرقهم: المحكمة الأولى، والأزارقة، والنجدات، والعجاردة، وانقسمت هذه الفرق إلى فرق أخرى تصل إلى عشرين فرقة[2]. وبقيت علاقة الخوارج علاقة عداء مع الأنظمة الحاكمة على امتداد تاريخ الأمويين ومن بعدهم، وشهد لهم التاريخ بعض الانتصارات، وبعض البطولات، وسجلهم حافل بالمعارضة الجريئة في مجال السياسة والحكم.

الشيعة: هم الذين تشيعوا لآل بيت الرسول، صلى الله عليه وسلم، وزعموا أن الإمامة محصورة في بيت علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه،

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص١٦٨.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٢.

وزعموا أن الإمامة ركن من أركان الدين، وأنها معروفة بالنص من الله، عز وجل. كما زعموا أن الأئمة معصمون عن الخطأ والزلل والصغيرة والكبيرة ومن السهو والنسيان. وأن منزلتهم أعلى من منزلة الأنبياء والرسل والملائكة.

ولهم أيضاً آراء فقهية واجتهادات سياسية، وأمور عقائدية تميزهم عن غيرهم من الفرق. ومن أكثر الأمور التي تميزهم عن أهل السنة هو ما يتعلق بالإمامة، التي تتعلق بها جملة الأمور السياسية في شؤون التشريع والإدارة والسلطات المختلفة، وهم بدورهم ينقسمون أيضاً الى ما يزيد عن عشرين فرقة، ومن أشهرها الزيدية والإمامية والكيسانية[1].

المعتزلة: فرقة من المسلمين، وقيل سّموا كذلك لاعتزال زعيمهم، وهو واصل بن عطاء، مجلس الحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة. ومن أقوالهم: (أن الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل)، وقالوا: " بالمنزلة بين المنزلتين لأصحاب المعاصي والذنوب"، ولهم آراء في العقيدة أشهرها المسألة المعروفة بخلق القرآن في زمن الإمام أحمد بن حنبل[2]. واستطاع المعتزلة التأثير بمذهبهم الفكري والعقائدي على بعض خلفاء بني العباس، وأصبحوا المقربين من السلطة الحاكمة وخاصة في زمن المأمون والمعتصم ومن بعدهما.

الأشاعرة: ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري وسط تيارين فكريين هما: المعتزلة وأهل الحديث، ليخرج بمنهج وسط بين أهل الحديث والمعتزلة، أو منهج وسط بين التنزيه والتجسيم، ثم نضجت فكرة الوسطية في مذهب الأشعري وأوضحها تلاميذه فيما بعد، حتى بسط هذا المذهب سلطانه على العراق والشام، وعبر إلى المغرب العربي. وظهر إلى جانبهم الماتريدية فيما

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص١١٤.

وراء النهر، وقد أصبح فكر الأشاعرة والماتريدية يعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة في أصول العقائد، وعرف أبناء المذهبين بأهل السنة، واستطاعوا إضعاف المعتزلة الذين كان على رأسهم القائد والمفكر المعتزلي عبد الجبار الهمذاني الذي احتضنه الصاحب بن عبّاد الوزير البويهي في بغداد.

ولقد شهد التاريخ صراعاً دائماً ومتصلاً بين هذه الأحزاب في محاولة الاستيلاء على السلطة، ورغم أن سجل صراع هذه الفئات في معظم وقائعه كان دموياً، إلا أنه لا يمكن التغاضي عن ساحات المعارك الأخرى التي كان يحتدم فيها النقاش والحوار حول جملة من الآراء والقضايا الفكرية، وكانت قصور الخلفاء صالونات سياسية وفكرية لهذه الحوارات المهمة بحضور جماهير العلماء تحت إشراف الخلفاء أنفسهم[1].

ورغم الخلاف الكبير بين هذه الأحزاب والذي يصل إلى العقيدة في كثير من الأحيان، إلاّ أن هذه الفرق استطاعت أن تضيف إضافات مهمة في المجالات الفكرية والسياسية، والتي تشكل مادة خصبة في مجال التأصيل لكثير من القضايا المحدثة.

وإذا كان باستطاعتنا أن نطلق على هذه الفرق المختلفة أنها من جملة الأحزاب السياسية التي ينطبق عليها التعريف القانوني، ولكن بكل تأكيد لم تمارس هذه الفرق الدور الحديث للأحزاب المعاصرة، ولم تكن لتجتمع على دستور مشترك ينظم عملها من حيث النشاط وتداول السلطة، أو الاشتراك بها كما أنها كانت تستخدم العنف، ومحاولة الاستيلاء على السلطة بالقوة بدل أسلوب الاختيار الشعبي في إسناد السلطة.

---

(١) عبد المجيد بدوي، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني، ص٢٦.

الفرع الثاني : موقف العلماء والكتاب الإسلاميين المعاصرين من موضوع الأحزاب السياسية .

يتلخص موقف الكتاب والمفكرين الإسلاميين المعاصرين من هذه القضية في وجود اتجاهين :

الاتجاه الأول : المعارضون

وهو الذي يذهب إلى عدم جواز قيام الأحزاب السياسية في البلاد الإسلامية التي يحكمها النظام السياسي الإسلامي، ويستدلون بما يلي :

أولاً : الأحزاب السياسية تؤدي إلى تفريق الأمة الإسلامية الواحدة وتشيع الانقسام بين أفرادها، وهذا مخالف لتعاليم الدين الإسلامي وأوامره التي تدعو إلى الوحدة، والاعتصام الجماعي بحبل الله. قال تعالى : ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء. . .**﴾[1] . وتظهر خطورة هذا الانقسام في حالة الانتخابات السياسية العامة، مما يؤدي الى التنازع والخصام وسفك الدماء[2] .

ثانياً : الأمة الإسلامية كلها تسعى لتحقيق هدف واحد مشترك، ويجمعها فكر إسلامي واحد، وتعتصم بعقيدة واحدة، فهم جميعاً يشكلون حزباً واحداً، فلا مجال لتعدد الأحزاب التي تؤدي إلى تعدد الأهداف وتفريق هذا الجمع[3] .

ثالثاً : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إنه لا حلف في الإسلام وأيّما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة"[4] . فالمسلمون بينهم

---

(١) الأنعام، آية (١٥٩) .

(٢) عاصم عجيلة ومحمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية ، ط٥، ١٩٩٢، ص٨٥. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٣٤١ .

(٣) عاصم عجيلة، النظم السياسية، ص٨٦. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٤٢٨ .

(٤) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٥١٠ .الإمام أحمد، المسند، ج١، ص١٩٣ .

عقد واحد هو عقد الإسلام، فلا يجوز أن يفترق المسلمون إلى مجموعات وأحلاف من دون المسلمين جميعاً. والمسلمون جميعاً هم حزب واحد ضد غير المسلمين، قال تعالى: ﴿**ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا، فإن حزب الله هم الغالبون**﴾[1].

رابعاً: نظام الأحزاب السياسية، يتعارض مع صريح النصوص في القرآن الكريم، التي تدعو إلى الوحدة وعدم الفرقة. قال تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا..**﴾[2]. وقال تعالى: ﴿**ولا تنازعوا، فتفشلوا وتذهب ريحكم...**﴾[3]. وقال تعالى: ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، لست منهم في شيء**﴾[4].

خامساً: إن انخراط أبناء الأمة الاسلامية في أحزاب مختلفة، يؤدي الى تربية الأمة على الاختلاف والانقسام، بدل تربيتها على الوحدة والاتفاق، كما يؤدي إلى تربيتها وتعبئتها بمناهج مختلفة ومتعارضة، والأصل أن يتم تربية أبناء الأمة بمنهاج واحد شامل[5]. ومن الذين ذهبوا إلى هذا الاتجاه مصطفى كمال وصفي[6]، وأبو الأعلى المودودي[7].

يناقش المؤيدون أدلة المعارضين من عدة وجوه.

- بالنسبة للنصوص التي تدعو الى الوحدة، وعدم التفرق، فإن هناك نصوصاً أخرى تؤكد حق المعارضة والاختلاف في وجهات النظر، ولا بد

---

(١) المائدة، الآية (٥٦) مصطفى وصفي، النظم الإسلامية السياسية، ص٣٦. مصطفى وصفي، النظام الدستوري في الإسلام، ص٧٥.

(٢) آل عمران، آية (١٠٣).

(٣) الأنفال، آية (٤٦).

(٤) الأنفال، آية (١٥٩).

(٥) عاصم عجيلة، النظم السياسية، ص٨٧. محمد سعيد رزاز، البعد الأخلاقي في الإسلام، مجلة الأمة، سنة ١٤٠٣هـ.

(٦) مصطفى كمال وصفي، النظم الإسلامية، ص ٣٦.

(٧) أبو الأعلى المودودي، نظرية الأسس السياسية، ص٥١.

من الجمع بين هذه النصوص المتعارضة على أمر جامع وهو : أن النهي عن الاختلاف هو ما كان في صلب العقيدة وأصول الدين، وأما الاختلاف في الفروع والكيفيات والوسائل فهو أمر مشروع، بل مطلوب شرعاً وعقلاً، وهذا لا يؤدي إلى التنازع والفرقة والضعف، إنما يؤدي إلى القوة والتطور والإبداع في وسائل الحياة وأساليب تحقيق الغاية الكبرى[1].

- إن التحالفات التي نهى عنها الرسول، صلى الله عليه وسلم، هي التحالفات التي يقصد بها الإضرار بالمسلمين، والإضرار بمصلحتهم العامة، وما يقصد بها التخريب الداخلي لإضعاف الحكم وسيطرة الفوضى. وأما إذا كان القصد التنافس في تحقيق المصلحة العامة، وخدمة الأمة وطرق أبواب الخير فيشرع ذلك[2].

- حديث (لا حلف في الإسلام) لفظ الحديث في البخاري هو : «حدثنا عاصم قال : قلت لأنس بن مالك : أبلغك أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال : لا حلف في الاسلام؟ فقال : قد حالف النبي، صلى الله عليه وسلم، بين قريش والأنصار في داري». والحديث روي في مسلم بغير صيغة السؤال : " لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة "[3].

فالحديث ينكر الحلف، ثم يثبته، فكيف التوفيق. يقول ابن حجر : «ويمكن الجمع بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة، ومن التوارث، وذكر الداودي أنهم كانوا يورثون الحليف السدس.

---

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى ٤٢٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢٨.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٥٠١، ٥٠٢ (كتاب الآداب).

قال النووي: «المنفي حلف التوارث وما يمنع منه الشرع. وأما التحالف على طاعة الله ونصر المظلوم والمؤاخاة في الله تعالى فهو أمر مرغوب فيه»[1].

- إن المساوئ الحزبية، والاستغلال السيء لها من بعض الأشخاص وسوء الاستخدام لا يعتبر من جوهر الفكرة، إنما هي دخيلة عليها ولذلك يجب أن ينهى عن الاستخدام السيء للفكرة، وأن ينهى عن التعسف في استعمال الحق، وليس من العدل إلغاء الحق إذا تعسف أحد في استعماله سواء كان ذلك عن سوء نية ومقصد، أو عن طريق مخالفة قصد الشارع في استعماله.

الاتجاه الثاني: المؤيدون

يرى هذا الاتجاه أن النظام السياسي الإسلامي لا يرفض قيام الأحزاب السياسية لأنها أصبحت ضرورة سياسية لا مفر منها، كما أنها تحقق غايات وأهداف يصعب تحقيقها دون قيامها. ويستدل هذا الاتجاه بجملة من الأدلة، أهمها:

أولاً: الأحزاب السياسية هي الوسيلة المثلى التي تمكن الأمة من استخدام حقها في محاسبة الحكام، لأن الأمة الإسلامية كأفراد لا تستطيع أن تقوم بهذا الواجب، والأحزاب السياسية تحقق الفروض الكفائية الملغاة على عاتق الأمة بمجموعها في هذا الشأن.

قال تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون** ﴾[2]. فالآية تحض الأمة على إيجاد جماعة متخصصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، وتتمثل صورة هذه الجماعة المطلوبة بالأحزاب السياسية.

---

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٦، ص٨٢، (فضائل الصحابة).

(٢) آل عمران، آية (١٠٦).

ولا بد من جماعة متخصصة بأعمال الرقابة على الأنظمة والحكام، تتقن هذا الدور وتستطيع الوصول إلى المعلومات وتحليلها، ومعرفة الحقائق، ولا يتم هذا إلا عبر هيئات منظمة قادرة وفاعلة، وهذا الدور لا يستطيع الإنسان بمفرده القيام به[1].

ثانياً: إن الاختلاف من طبيعة البشر، وسنة الخلق، ولا يمكن القضاء على الاختلاف، ولكن يمكن التعامل معه بشكل إيجابي، يستوعبه ويوجهه ضمن المصلحة العامة، والمنافسة في خدمة الأمة. والأحزاب السياسية تشكل طريقة مثلى للتعامل مع هذه القضية الفطرية.

قال تعالى: ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين**﴾[2].

ثالثاً: إن هناك إجماعاً لدى الأمة بأنه لا حرج في الاختلاف في الفروع الفقهية، والمسائل العملية. ومن هنا وجدت المذاهب الفقهية المختلفة والمتعددة من أمثال مذهب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد والليث بن سعد والأوزاعي وداود الظاهري وجعفر الصادق.. وغيرها[3].

وينظر إلى هذه المذاهب على أنها اختلافات مشروعة، تحقق المصلحة العامة، وأدت الى تطوير الفقه وإنضاج الحلول الفقهية لمختلف المسائل المستجدة، وينظر إليها أيضاً أنها رحمة للأمة.

فلا حرج إذن في وجود مذاهب سياسية، لها اجتهاداتها المشروعة وبرامجها العملية، ورؤاها العلاجية لمختلف القضايا التي تواجه الأمة، ولا يتعارض ذلك مع وحدة الأمة واعتصامها بعقيدتها والسعي لتحقيق غاية العبودية التي وجد الإنسان من أجلها.

---

(١) عاصم عجيلة، النظم السياسية، ص٨٤.
نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٣٣٧. محمد سليم العوا، النظام السياسي، ص٧٥.

(٢) هود، آية (١١٨).

(٣) طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ص٨٧، نفس المرجع، ص١٠١ وما بعدها.

رابعاً: إن الأحزاب السياسية تشكل وسيلة لتحقيق حرية الفرد في ممارسة حقوقه المشروعة، ووسيلة لسماع أصوات الأقليات والمستضعفين كما تهيء للناس فرصة الحوار والحاجة، وسماع الآراء المختلفة، والوقوف على مقومات كل رأي. كما أن الأحزاب تشكل ضمانة لحماية الشورى والعدالة والمساواة[1].

خامساً: إن الأحزاب السياسية عندما تقوم بوظيفة الترشيح لمختلف المناصب السياسية والإدارية تكون منسجمة مع المبدأ الإسلامي القاضي بعدم تزكية الفرد لنفسه، فتقوم الأحزاب بتزكية من يكون أهلاً لهذا المنصب حسب رأي أغلبية أعضاء الحزب. وعند ذلك لا يكون الترشيح قراراً فردياً يتخذه كل شخص بمفرده، باعتماده على تقريره الشخصي لصلاحيته وقدراته وإمكانياته لإشغال هذا المنصب. وإنما يكون الترشيح جماعياً، يمثل رأي مجموعة من العقول والاجتهادات[2].

سادساً: لقد تنافس الأنصار والمهاجرون يوم السقيفة على أحقية كل منهما في الخلافة، وكان لكل فريق دلائل وحجج، وأعقب ذلك حوار ومناقشة، أدى بالنهاية إلى مبايعة أبي بكر من بين المرشحين، وفاز بالأغلبية الساحقة بل بالإجماع الذي لم يشذ عنه إلا قليل. وهذا دليل على جواز الإختلاف في الأمور الاجتهادية، وتنصيب الحاكم من هذه الأمور، كما أن الأحزاب السياسية الحديثة تجسد هذا الخلاف في هذا الأمر الاجتهادي بالتنافس عبر البرامج الانتخابية للوصول إلى إقناع الغالبية الكبرى من الناخبين للوصول إلى الحكم والسلطة.

وهناك عدد كبير من المفكرين والكتاب المعاصرين، ذهبوا إلى جواز قيام الأحزاب السياسية وتعددها في دولة الإسلام، مع إيجاد الأنظمة والقوانين

---

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى، ص ٤٢٩. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص ٣٣٦. محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٦٠.

(٢) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص ٣٣٨.

والضوابط التي تضبط عملية قيامها وممارسة دورها، المشتقة من أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة، ومن هؤلاء:

- وفيق الشاوي في كتابه "فقه الشورى والاستشارة"[1].
- حمد شلبي في كتابه "السياسة في الفكر الإسلامي"[2].
- قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه "الشورى بين النظرية والتطبيق"[3].
- محمد سليم العوا في كتابه "النظام السياسي للدولة الإسلامية"[4].
- محمد فتحي عثمان في كتابه "من أصول الفكر السياسي الإسلامي"[5].
- فهمي شناوي في كتابه "نحو إسلام سياسي"[6].
- محمد أسد في كتابه "منهاج الإسلام في الحكم"[7].
- القطب محمد القطب طبلية في كتابه "النظم الإسلامية-الخلافة"[8].
- عبد الحكيم حسن محمد عبد الله في كتابه "الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام"[9].

الموقف المختار:

أصبحت مسألة الأحزاب السياسية من ركائز السياسية المعاصرة، كما أنها أصبحت من إحدى الضرورات في قيام الأنظمة السياسية المستقرة، رغم

---

(١) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٣٤٩.

(٢) أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ص١٠٠.

(٣) قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ٢١٧، ط١- ١٩٧٤، بغداد.

(٤) محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٧٦.

(٥) محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص ٢٦٠.

(٦) فهمي شناوي، نحو إسلام سياسي، ص ١٢.

(٧) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور ماضي، ص ١١٦، دار العلم للملايين، ط ١٩٨٧.

(٨) القطب محمد القطب طبلية، النظم الإسلامية، ص ٣٠٨.

(٩) عبد الحكيم حسن عبد الله، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، ص ٦٦٦.

ما يرافق ذلك من سلبيات مؤكدة، إلاّ أن هناك كثيراً من الإيجابيات الكثيرة التي يتأكد تحقيقها من وجود الأحزاب السياسية.

هذه المسألة بحاجة إلى نظرة تشريعية تعتمد أصول الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة، لنقف على شرعية وجود الأحزاب السياسية في النظام السياسي الإسلامي المعاصر.

ويمكن النظر الى المسألة من خلال النقاط التالية:

أولاً: من الأمور البديهية والمسلّم فيها لدى العقل الانساني العام أن الإنسان مدني بالطبع، وأن الناس يحتاج بعضهم إلى بعض، ولا يستطيع الإنسان أن يعيش منفرداً مستغنياً عن غيره، لأن الله عز وجل فطر الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس، كما أن الانسان لا يستطيع منفرداً القيام بحاجاته بشكل كامل بل لا بد له من المعاونة من بني جنسه، وهذا ما ذكر على ألسنة الفلاسفة قديماً وحديثاً، قبل الميلاد وبعده، وعلى لسان المسلمين وغير المسلمين[1].

يقول الفارابي: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونيين..."[2].

يقول ابن سينا: "لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه، ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير..."[3].

---

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٧٩ وما بعدها، فقد نقل طائفة من أقوال الفلاسفة في هذا المجال مثل أفلاطون في الجمهورية، وثامسطيوس في رسالته السياسية، والفارابي في المدينة الفاضلة، ويحيى بن عدي، وابن سينا وغيرهم.

(٢) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٦، تحقيق، البير نصري، ط١ ١٩٥٩، بيروت.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات.

فالأحزاب تمثل استجابة واقعية للفطرة التي فطر الله الناس عليها كما أنها تمثل استجابة لحاجة الإنسان الملحة للاجتماع بغيره من أجل التعاون على سدّ احتياجاته الضرورية.

وإذا كانت أطر هذه التجمعات كثيرة، وأوعية استيعاب هذه الحاجات متعددة مثل القرى والمدن والعشائر والقبائل والشعوب التي تتمحور حول العصبية في كثير من الأحيان، فإن الأحزاب السياسية يمكن أن تمثل إطاراً فكرياً ومحوراً تجميعياً أكثر رقياً وتحضراً.

وإذا كان الإسلام قد تعامل مع هذه الأطر ضمن سياسة استيعابية إيجابية، بحيث يوجهها توجيهاً إيجابياً بنّاءً في خدمة المصلحة العامة للأمة، فإنه قد حارب العصبية ولم يجعلها مقياساً للتفاضل بين الأفراد ولا ميزاناً من موازين التعامل. قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[1].

ومن أمثلة التعامل الإيجابي مع العصبيات، أن جعل قادة الفتح الإسلامي القبائل وحدات عسكرية مقاتلة، فهم يعرفون بعضهم ويقدرون قدرات بعضهم العسكرية والقيادية، كما أن ذلك يمنع التخلخل ويحول دون الاختراق، كما أن ذلك يشكل ميداناً للتنافس في حسن البلاء وجميل الصنيع ومقاومة العدو[2].

ثانياً: تشكل الأحزاب السياسية أداة مهمة من أدوات التخفيف لأثر العصبية في النفوس، وأثر رابطة الدم والولاء للعشيرة في الفعل السياسي العام.

ويأتي ذلك من خلال الاعتراف بالقبائل والشعوب في محاولة تطويع إيجابي، وليس من خلال الإلغاء والمحاربة، لأنها تشكل مكونات حقيقية

---

(١) الحجرات، آية (١٣).

(٢) أحمد عادل كمال، الطريق الى المدائن، ص٢٢٣. محمود المرداوي، الخلافة بين النظرية والتطبيق، ص١٩٨.

للتنسيق والتنظيم الاجتماعي، كما فعل الإسلام من خلال ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، من قيامه بعقد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في بداية تأسيس دولة الإسلام الأولى في المدينة[1].

وتأتي الأطر الفكرية للأمة في هذا الموضوع لتمثل شكلاً من أشكال التعارف والعيش المشترك، أرقى من شكلي القبيلة والشعب، وأكثر جدوى في تحقيق التفاهم والأداء الجماعي الهادف.

ثالثاً: الأحزاب السياسية تشكل آلية عملية لتنفيذ أمر الله عز وجل القاضي بالتجمع من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من خلال قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[2]، ويرى من خلال النص القرآني كلمة "أمة" لتقوم بهذه المهمة، فهو لا ينفي قيام الفرد بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تكليف للفرد والجماعة، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[3].

هذا الحديث أمر صريح بتكليف كل مسلم أن يبادر إلى تغيير المنكر بما يستطيع من وسع، كما لا يجوز له السكوت عن المنكر، ولو بقلبه. الآية ذكرت لفظ "الأمة" للدلالة على أن هناك أوامر وواجبات كبيرة عامة لا يستطيع القيام بها واحد بمفرده، كما أن هناك منكرات كبيرة عامة لا يستطيع تغييرها الإنسان وحده، بل لا بّد من فئة أو تجمع من أهل العزم يتعاونون من أجل تحقيق هذا المعروف أو تغيير هذا المنكر، وهم بذلك يقومون به نيابة عن الأمة بأسرها، والتي تأثم بأجمعها لو تخلى جميع الأفراد عن السعي لتحقيق هذا الأمر.

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج٢، ص٥٠٤.

(٢) آل عمران، آية (١٠٤).

(٣) مسلم، الصحيح، ج١، ص٦٩، (كتاب الإيمان).

رابعاً: يمكن النظر إلى الأحزاب السياسية على أنها نتيجة تجارب بشرية متراكمة عبر مراحل التاريخ، وتعتبر أنماطاً متطورة من التعامل مع السلوك الإنساني ضمن المنظومة الاجتماعية والسياسية، وجاءت تلبية لحاجات الناس المتنامية في المجال السياسي.

ويمكننا القول إن الأمم جميعاً ساهمت في تطوير هذه التجربة بقدر ما، يكبر أو يصغر حسب الظرف المكاني والظرف الزماني، ولا يمكن أن تحتكر ملكية هذه التجربة أمة من الأمم في موقع ما من مواقع الأرض، ولكن يمكن الإشارة إلى مقدار النجاح أو الفشل في التعامل مع هذه الأطر.

وإذا كان بعض الناس يرفض التعامل مع هذه التجربة على أنها من إنتاج الأمم العربية وهي وليدة ظروفهم المختلفة، والتي تختلف عن ظروف الأمة الإسلامية يقيناً، فهذا يعني بنظرهم عدم صلاحية هذه التجربة للأمة الإسلامية، فإنه يجاب على هذا بأن المقولة أصلاً ليست صحيحة، فجوهر فكرة التجمع البشري على فكرة معينة والسعي لتحقيقها عبر وسائل كثيرة منها الوصول للسلطة هي تجربة قديمة، ومرت بها جميع الأمم، ومن بينها الأمة الإسلامية. ولكن يمكن الاعتراف أن الأمم الغربية استطاعت أن تطور تعاملها مع هذه التجربة تطويراً ناجحاً، ساعدها على الاستقرار السياسي، وتقدم أنظمتها السياسية في المحافظة على حرية شعوبها وكرامة إنسانها، مما جعلها نموذجاً عصرياً متقدماً، مع وجود بعض الثغرات والنواقص والاختلالات في التعامل مع هذه القضايا، والتي تحتاج إلى كشف ومعالجة من وجهة نظر إسلامية.

إن هذه الاختلالات لا تحسب على أصل الفكرة وجوهرها، وإنما يمكن حسابها ضمن الفلسفة الغربية التي تبنى عليها كل منظوماتها الاجتماعية والسياسية.

كما أن جزءاً من الإجابة يتبين من خلال حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، والذي يعتبر منهجاً متكاملاً في التعامل مع التجارب البشرية والحضارات الإنسانية قديمها وحديثها، فقد روى ابن ماجة في سننه، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها، فهو أحق بها"[1].

خامساً: من خلال الموازنة بين سلبيات الأحزاب السياسية وإيجابياتها نجد أن كفة الإيجابيات هي الراجحة، وهي من الثقل والوجاهة بحيث أصبحت ضرورة من ضرورات العصر السياسية. فإذا كان الخوف من تفرق الأمة وتمزيق وحدتها من خلال الأحزاب، أو أن تعتبر وسيلة لتلبية الحاجات الشخصية والفئوية على حساب المصلحة العامة، أو اعتبار الأحزاب وسيلة من وسائل تضليل الرأي العام فإن الإجابة على ذلك تظهر في عدة نقاط:

١- في حالة عدم وجود الأحزاب كأوعية فكرية لاستيعاب الاختلافات الواقعية في وسائل تحقيق الأهداف، فسوف تكون هناك أوعية أخرى أقل تحضراً مثل القبلية والطائفية وغير ذلك.

٢- إن استغلال الأحزاب من أجل المصالح الشخصية والفئوية يعالج من خلال وعي الأمة وتقدم مستواها الثقافي والفكري. أما محاولات تضليل الأمة فسوف تتم من خلال الأحزاب ومن خلال غيرها من الوسائل، والعلاج في الرقابة الشعبية العامة، ومن خلال المنافسة الحزبية على الحصول على المصداقية الحقيقية لدى عامة الشعب.

أما الإيجابيات فهي كثيرة، يمكن الرجوع إليها في مطلب سابق.

وإذا كانت الموازنة تتضح من خلال إجماع سياسيي العصر على ترجيح الإيجابيات، ومن خلال القدرة على الحد من السلبيات، فإن ذلك يوضح

---

(١) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٩٥. الترمذي، السنن بشرح ابن العربي، ج١٠، ص١٥٩.

الموقف من ضرورة الفتوى بشرعية الأحزاب والقناعة بأهمية دورها المؤثر في ساحة الفعل السياسي.

سادساً: من خلال النظر في المصالح المرسلة نرى أن الأحزاب السياسية تحقق جملة من المقاصد الشرعية التي تتراوح بين الضروري والحاجي والتحسيني، حسب الواقعة والظرف، ومن أمثلة ذلك:

١. عندما مرت الأمة الإسلامية في بعض مراحلها بأزمات سياسية خطيرة نتيجة التمزق الداخلي وضعف الأنظمة، وتكالب أعدائها عليها، والاجتياح الاستعماري الخبيث لمختلف أقطارها، استطاعت الأحزاب السياسية أن تستقطب الجهود المخلصة وتجمع العقول المتوقدة، في سبيل تنبيه الشعوب الإسلامية وإشعال روح المقاومة وإذكاء الحماسة من أجل التحرير والتخلص من النفوذ الأجنبي، وما زالت المحاولات قائمة من أجل استئناف الحياة الإسلامية في مختلف مجالاتها.

٢. ما شهده العالم الإسلامي من صراع دموي على السلطة، أدى إلى قتل الأنفس وبعثرة الجهود، وإثارة الفتنة، ويمكن أن يحل ذلك عن طريق تداول السلطة السلمي بين الأحزاب السياسية التي تحظى بأغلبية الناخبين، مما يجنب الأمة العنف المتجدد والخلاف الدائم حول عملية استلام السلطة، وأن يحل ذلك بتأصيل شرعي دستوري.

٣. يمكن إيجاد نظام شرعي حديث، يستوعب تجربة الأحزاب السياسية، ويضبط عملية استخدامها، بتجنب المفاسد ودرئها، واستجلاب أكبر قدر من المصالح، مثل توعية الجماهير وتثقيفها، وإنضاج طروحاتها عبر التنافس في البرامج المقدمة وشرحها في المجالس العامة والاجتماعات الحاشدة، من أجل الوصول إلى أحسن الصيغ وأكثرها تطوراً، بحيث لا تصادم الشريعة ولا تتعارض معها.

المبحث الثاني: حق المعارضة السياسية

المطلب الأول: تعريف المعارضة

المعارضة في اللغة: من عرض يعرض، عرض الشيء عليه: يعرضه عرضاً: أراه إياه، وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله.

اعترض: انتصب ومنع وصار عارضاً، كالخشية المنتصبة في النهر تمنع السالكين، واعترض الشيء دون الشيء: أي حاله دونه[1].

يقول الجرجاني: المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة، وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم[2].

المعارضة في الاصطلاح السياسي:

يقول بعض الباحثين: "حقيقة المعارضة بإيجاز تتركز في التعبير عن الحق الجماعي في المناقشة والتقويم لسلوك السلطة السياسية، وفلسفتها تقوم على تقبل الخلاف في الرأي واعتباره حقاً مشروعاً"[3].

وهذا المفهوم يختلف بنظرهم عن مفهوم المعارضة في المعنى الاصطلاحي الغربي الذي يحصر دور المعارضة بـ"حرية الأقلية في مواجهة حق الأغلبية في الحكم"[4]، والذي يعتمد في جوهره على وجود فريقين يتصارعان من أجل الوصول إلى سدة الحكم، بالاحتكام إلى أصوات الناخبين، والذي يحصل على الأغلبية له حق السيطرة على مجريات الحكم

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة المعدلة، ج٢، ص٧٣٦، مادة (عرض).

(٢) السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٧٤.

(٣) نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص٢٥.

(٤) المرجع السابق، س٢٩.

والسلطة، والفريق الآخر يصبح في دور المعارضة حتى تتاح له فرصة الفوز مرة أخرى. وتكون الغاية عندئذ الوصول إلى الحكم والسلطة.

المعارضة السياسية لا تعني بالضرورة المضادة المطلقة في كل الأحوال وإنما يطلق لقب المعارضة على الدور السياسي الذي تمارسه الأقلية في مواجهة الأغلبية الحاكمة والتي تحكم سيطرتها على خيوط السلطة التنفيذية العليا.

والقضية المهمة في موضوع المعارضة والتي يجب أن تكون واضحة ابتداءً، أن المعارضة ليست خارج النظام وخارج القانون، بل هي جزء من النظام العام وتأخذ شرعيتها من التزامها بالقانون وبقواعد الحكم العامة التي يلتزم بها جميع أعضاء الجماعة السياسية، وهم "المواطنون" الذين يتحملون واجبات قيام الحكم واستقراره ويتمتعون بالحقوق السياسية العامة دون غيرهم، والذين يقومون بدور المعارضة هم أفراد من هؤلاء المواطنين.

وتتميز المعارضة في الغالب بأنها تحمل وجهة نظر مخالفة لوجهة النظر التي تتبناها المجموعة الحاكمة، في الأمور التي يسمح الدستور والنظام العام بتعدد وجهات النظر فيها، وضمن مساحات الاجتهاد المشروعة.

وتقوم المعارضة في الغالب بدور الرقيب على السلطة الحاكمة ومقدار التزامها بتنفيذ وعودها، ومقدار تنفيذها للقانون.

ويكون من حق المعارضة شرح وجهة نظرها حول مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تهم عامة المواطنين، من أجل الوصول إلى الرأي الصائب والموقف الحكيم، الذي يعود بالمصلحة على الأمة كلها، ويدرأ عنها المفسدة.

ولذلك يجب أن تنتفي روح العداء بين المعارضة والسلطة الحاكمة، وتنتفي نظرة الشك والريبة إلى دور المعارضة وما تقوم به من أعمال ونشاطات، تسهم فيها في الإصلاح والتنمية على جميع المستويات والأصعدة.

المطلب الثاني: الأسس الشرعية التي يستند إليها وجود المعارضة في النظام السياسي الإسلامي.

بعد الوقوف على مفهوم المعارضة ومضمونها السياسي، نجد أنها تقوم على ما يلي:

- الدور الفردي الذي يقوم به آحاد الناس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المتعلق برجال الحكم والسلطة، والنصيحة لهم، وتنبيههم إلى أخطائهم وغفلتهم، عملاً بحرية الرأي وما تستند إليه من أسس شرعية وقواعد عامة.
- الدور الجماعي المنظم، وهو الجانب الأهم في المعارضة السياسية، الذي تقوم به الأحزاب السياسية والتجمعات والهيئات الشعبية، والتي تستند في دورها إلى قواعد الشريعة وأصولها العامة.

وعلى ذلك يتلخص عمل المعارضة بدور الأحزاب السياسية وممارسة حرية الرأي، ومن هنا وتجنباً للتكرار والإطالة، فإن الأسس الشرعية التي يستند إليه حق تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية في الشريعة الإسلامية، والتي تم بحثها في فصل مستقل بشيء من التفصيل[١]. بالإضافة إلى الأسس الشرعية التي تستند إليها حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، والتي تم بحثها في فصل مستقل أيضاً وبشيء من التفصيل[٢]، وهي الأسس الشرعية نفسها التي يستند إليها حق المعارضة.

ومن أهم هذه الأسس: فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وحق الشورى، بالإضافة إلى حق الأمة في اختيار رئيس الدولة واختيار ممثليها في مجلس الشورى، وحق مراقبة الحاكم وتقويمه وعزله إن استحق العزل[٣].

---

(١) يُمكن الرجوع إلى موضوع "الأحزاب السياسية" من الكتاب نفسه.

(٢) يمكن الرجوع إلى موضوع حرية الرأي من الكتاب نفسه.

(٣) يمكن الرجوع كذلك إلى فصل حق الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه وعزله من الكتاب نفسه، ص٢٧٠.

المعارضة تقوم على شرعية الاختلاف في الرأي:

إن الاختلاف في الأشياء أصيل، وهو فطري في الإنسان وفي جميع المخلوقات، قال تعالى: ﴿**ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ، إن الله عزيزٌ غفور**﴾[(1)]، وهذا الاختلاف من دلائل إعجاز الخالق وعظمته وقدرته، وهو محل عبرة وعظة وتفكر.

والاختلاف في خلق الإنسان وعقله وطبائعه مقصود من الشارع، وذلك من أجل أن يكمل معنى الابتلاء، وتتم حقيقته، إذ لو أن الشارع الكريم خلق الناس متماثلين متشابهين بالخلقة والعقل والطبع والقدرات، لما كان هناك تفاوت في الاستجابة والعمل وانتفى بذلك معنى الابتلاء في الدنيا.

قال تعالى: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه**﴾[(2)].

وقال أيضاً: ﴿**هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**﴾[(3)]، والاختلاف الفطري الأصيل في الإنسان يؤدي إلى اختلاف في الاستجابة والتلقي واختلاف في الرأي والموقف وفي الجهد والعطاء، مما يؤدي إلى اختلاف في الجزاء والثواب والحساب.

إن الله عزوجل وضع قواعد كبيرة وأصول عامة، وثوابت في الدين، لا يجوز فيها الاختلاف، وعليها تدور الفروع وبقية الأمور، وهي معروفة ومعلومة من الدين ضرورة، لا اجتهاد فيها ولا تعدد في الآراء، وشأن ذلك كل ما ورد فيه نص صحيح قطعي. وهناك مجال واسع للاجتهاد، أعطى الشرع فيه للعقل حرية التفكير، وسمح فيه بتعدد الصواب واختلاف الآراء

---

(١) فاطر، آية (٢٧-٢٨).

(٢) الإنسان، آية (٢).

(٣) الملك، آية (٢).

مع الاعتماد على روح الشريعة ومقاصدها العامة التي تهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد بوجه عام.

والمعارضة السياسية هي نتيجة الاختلاف في الاجتهاد من أهله في موضعه، والتي تهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد في مجالات الحكم والسياسة وما يتبعها.

ولكن يجب التنويه إلى أن المعارضة التي تتبنى رأياً مخالفاً لقرار أصحاب السلطة والحكم، يتحتم عليها أن لا تسعى إلى إفشال القرار، والمشاغبة على أرباب الحكم والنفوذ، وإنما تكون المعارضة في وقتها المشروع ضمن الأطر الدستورية، واللوائح القانونية التي تنظم أمر الاختلاف وتضبطه وتنأى به عن مواطن الفتنة وسوء العاقبة.

المعارضة السياسية في الإسلام تقوم على النصيحة[١]:

إن تأسيس المعارضة السياسية في الإسلام على مبدأ (النصيحة) يعطيها ميزة خاصة فريدة تمتاز بها عن ألوان المعارضة في النظم السياسية الأخرى، والنصيحة مصطلح سياسي إسلامي يضم جناحيه على حشد من المعاني الإيمانية والأخلاقية الجميلة التي يقول بشأنها ابن الأثير: وليس يمكن أن يعبر عن هذه المعاني بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها[٢].

والمعارضة تقصد النصيحة للأئمة[٣]، والتي تعني إرشادهم، وتنبيههم لما غفلوا عنه، ومعاونتهم على الحق وأمرهم به وتحذيرهم من عدوهم، ونصرتهم ظاهراً وباطناً، وتعليمهم ما جهلوا، وسد خلتهم عند الحاجة

---

(١) لقد تم بحث النصيحة في موضوع حرية الرأي.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٦٤٣، الطبعة المعدلة. (مادة نصح).

(٣) يقول النووي: الأئمة هم خلفاء المسلمين، وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات، نقلاً عن الخطابي، انظر النووي، شرح على مسلم، ج٢، ص٣٧.

ونصرتهم في جمع الكلمة، هذا ما وضحه الخطابي في شرح الحديث الذي سبق إيراده "إنما النصيحة. . . "[1].

يقول الماوردي: "الملوك أولى الناس بأن تهدى إليهم النصائح وأحقهم بأن يخولوا بالمواعظ، إذ كان صلاحهم صلاح الرعية وفي فسادهم فساد البرية، ومن هنا فقد قيل: صلاح الوالي خير من خصب الزمان، ومن غش الإمام فقد غش العامة، وإن ظن أنه للعامة مناصح، وكانوا يقولون لم ينصح عملاً من غش عامله، ففي نصيحة السلطان نصيحة الكافة، وفي نصيحة الكافة هداية إلى مصلحة العالم بأسره، ونظام أمور الكل بجملته، على حسب ذلك يرجو باذلها لهم ثواب العاجل والآجل، وجزاء المحيا والممات"[2].

قال مالك: النصيحة لله في أرضه هي التي بعث بها أنبياءه[3].

وعلى ذلك فإن النصيحة يجب أن تخلو من المكر والخداع، وأن تبتعد عن التضليل والإفساد، وأن تنفر من معاني الأثرة، حتى لا يقصد بها الإيقاع بصاحب السلطة من أجل إفشاله، والحيلولة دون نجاحه.

فالمعارضة مشروعة من أجل تصحيح الخطأ، وتصويب المسار وجبر العثرة، وتحقيق الخير للأمة، وصيانة المصلحة العامة، بحسن نية وصدق طوية وسلامة توجه نحو إحقاق الحق وإبطال الباطل.

هذه المعاني تؤدي بنا إلى تأصيل أدبيات المعارضة الناصحة، التي تساعد على تنقية الجو السائد بين السلطة السياسية والمعارضة من شوائب الشك والريبة والظنون السيئة، وابتعاد العلاقة المتبادلة عن ألوان الترصد وتصيد

---

(١) انظر النووي، شرح على مسلم، ج٢، ص٣٧. ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص٦٣. الطرطوشي، سراج الملوك ص٢٤٧.

(٢) الماوردي، نصيحة الملوك، ص٣٤.

(٣) الطرطوشي، سراج الملوك، ص٢٤٨.

العثرات، التي تجلب الفساد والثبور على الأمة جميعها، وأن يسعى الطرفان نحو بناء علاقة قائمة على التعاون على البر والتقوى وحب الخير، قال تعالى: ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾[1].

وهذا يدعو السلطات الحاكمة إلى بذل أقصى جهدها في سبيل تحقيق المصلحة وذلك بتوطين نفسها على سماع كلمة الحق وتقبل النصيحة ولو كانت مرة قاسية، يقول الطرطوشي: "واعلم أن جرعة النصيحة مرة، لا يقبلها إلا أولو العزم"، ونقل عن ميمون بن مهران أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قال له: «قل في وجهي ما أكره، فإن الرجل لا ينصح أخاه، حتى يقول له في وجهه ما يكرهه»[2]، وذلك لأن النفوس مستثقلة للنصح، نافرة من أهله، مائلة إلى ما يوافق هواها، وفي منثور الحكمة: "ودك من نصحك وقلاك من مشى في هواك"، وقيل أيضاً: «أخوك من احتمل ثقل نصيحتك»[3].

وهذا يحتم على المعارضة في الجهة المقابلة أن تجهر بقول الحق وتصدع به ولكن ضمن القواعد الشرعية والدستورية التي تنظم هذا الشأن، مع مراعاة آداب النصحية وأخلاقياتها من الرفق واليسر واللين، وقوة الحجة، وتوخي الدقة في القول، والعلمية في الطرح مع جمال الأسلوب ورقة الحاشية وحسن التأتي[4].

المطلب الثالث: المعارضة والبغي

ينبغي أن نفرق بين المعارضة والبغي، فالمعارضة حق سياسي مشروع للأمة، تنظمه اللوائح القانونية، والتي تكون ضمن الدستور لا تناقضه ولا تصادمه، أما البغي فهو جريمة سياسية، يعاقب عليها القانون وهي تصادم

---

(١) المائدة، آية (٢).

(٢) الطرطوشي، سراج الملوك، ص٢٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(٤) انظر ضوابط حرية الرأي في الكتاب نفسه.

الدستور وتناقضه. وينبغي أن نقف قليلاً عند جريمة البغي في الفقه الإسلامي ونحدد صلتها بالمعارضة.

البغي في اللغة: التعدي، وكل مجاوزة عن الحد، والبغي الظلم وقصد الفساد، والفئة الباغية التي تعدل عن الحق[1].

والبغاة في الاصطلاح الفقهي: هم الفئة من المسلمين يخرجون عن رأي الجماعة، وينفردون بمذهب ابتدعوه، ويعلنون الخروج على الإمام، أو الحاكم المسلم، ويستحلون الدماء والأموال والقتال بتأويل سائغ لديهم، ولهم منعة وقوة[2].

من خلال التعريف، يظهر لدينا أن جريمة البغي تكتمل بعدة أمور:

أولاً: الخروج على الإمام والتمرد على النظام العام.

ثانياً: أن يكون لديهم تأويل ورأي يعتصمون به.

ثالثاً: أن يكون لديهم قوة ومنعة.

رابعاً: الانحياز إلى موضع من الأرض.

خامساً: إعلان القتال أو الحرب والثورة[3].

هذه الأمور هي التي تميز البغاة من المفسدين، ويترتب على هذا التمييز التفريق في العقوبة. ونلاحظ أن الفقهاء نظروا لجريمة البغي نظرة خاصة، تقوم على محددات فقهية بحيث تفرقهم عن الكفار والمرتدين والمفسدين في المعاملة، ولو أدى الأمر إلى استحلال قتالهم.

---

(١) لسان العرب، مادة "بغى"، انظر النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، بذيل صحائف المهذب، ج٢، ص٢١٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥٨. المهذب، ج٢، ص٢١٨. مغني المحتاج، ج٤، ص١٢٣. بدائع الصنائع، ج٧، ص١٤٠. كشاف القناع، ج٦، ص١٥٨. مجمع الأنهر، ج١، ص٥٦٩. تحرير الأحكام، ص٢٤٠.

(٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١، ص١٠٢.

حكم البغاة:

البغاة الذين توافرت فيهم الشروط السابقة هم مسلمون باتفاق الفقهاء ولا يكفرون بالبغي. ولكن يجب قتالهم حتى يرجعوا إلى أمر الله[1]، واستدلوا على ذلك:

١. بقوله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾[2].

٢. بإجماع الصحابة[3].

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز قتالهم من أجل ردعهم وتوبتهم، «وأن يقاتلوا مقبلين غير مدبرين ولا يجهز على جريحهم ولا تسبى ذراريهم ولا يقتل أسيرهم، ولا تحرق عليهم مساكنهم ولا يقطع نخيلهم ولا تغنم أموالهم»[4].

ويخالف الحنفية الجمهور بجواز الإجهاز على جريحهم وقتل مدبرهم إن كان لهم فئة، ولا يصلّى عليهم. ولكنهم يرون عدم بدئهم بقتال وأن يدعوهم إلى الطاعة والتوبة أولاً[5].

إن مخالفة الحنفية للجمهور مشروطة بوجود الفئة، وإلا فهم يوافقون الجمهور فيما ذهبوا إليه، وقد أعطوا الإمام تقدير الأمر، وتحديد المصلحة العامة للمسلمين. وجميع الفقهاء متفقون على أن قتالهم من أجل إرجاعهم إلى الحق وليس من أجل قتلهم.

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٠٤. كفاية الأخيار، ج٢، ص١٢٢. مغني المحتاج، ج٤، ص١٢٣.

(٢) الحجرات، آية (٩).

(٣) نقل الإجماع النووي، كفاية الأخيار، ج٢، ص١٢٢. كشاف القناع، ج٦، ص١٥٨.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٠. المهذب، ج٢، ص٢١٩. كشاف القناع، ج٦، ص١٦٠. ابن عبد البر، الكافي، ج١، ص٤٨٦. ابن جزي، القوانين الفقهية، ص٢٣٩. ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص٢٤٤.

(٥) مجمع الأنهر، ج١، ص٧٠٠. بدائع الصنائع، ج٧، ص١٤٠.

والأمر المهم في معاملة هؤلاء البغاة، هو أن إمام العدل لا يقاتلهم ماداموا مسالمين ولا يشهرون السلاح، ولا يظلمون أحداً، ولهم الحرية في الدعوة إلى ما يعتقدون بالقول، وحق الاجتماع مالم يتمنعوا عن حق، أو يخرجوا عن طاعة[1]، هذا ما قرره الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عندما خاطب الخوارج قائلاً: «كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب»[2].

وعندما اعتزلت طائفة من الخوارج في النهروان، ولىّ عليهم سيدنا علي عاملاً له، أقاموا على طاعته زمناً، وهو لهم موادع إلى أن قتلوه، فأنفذ إليهم سيدنا علي أن يسلموا القاتل، ولما امتنعوا وخرجوا عن الطاعة، قاتلهم[3].

إن النتيجة المستخلصة من هذا البحث القصير في موضوع البغاة، هو أن نقف على إنّ حقيقة حكم قتال البغاة يكون مشروطاً بشروط محددة متفق عليها عند الفقهاء من أهمها: يكون إعلان القتال والثورة على البغاة الذين قاموا على الإمام، وشق عصا الطاعة بالقوة واستحلال الدماء والأموال، بعد توفر الشوكة والمنعة لهم، وهذا لا ينطبق على موضوع "المعارضة السياسية" ولا من أي وجه من الوجوه السابقة، لأن المعارضة تكون بإعلان وجهة النظر المخالفة فيما يسمح الاجتهاد به، ضمن الأطر القانونية وما يسمح به الدستور دون استعمال للقوة واللجوء إلى العنف، ولا إعلان بخروج عن الحاكم أو التمرد عليه، وعدم إثارة فتنة ولا بلبلة ولا إحلال دماء وأعراض وأموال وقتال.

---

(١) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١، ص١٠٤.

(٢) سبل السلام، ج٣، ص٢٥٨، وهذا الحديث ثابت عن الإمام علي بألفاظ مختلفة، أخرجه أحمد والطبراني والحاكم عن طريق عبد الله بن شداد.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٠٦. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥٨.

الفصل الرابع

حق الشورى

المبحث الأول: معنى الشورى

المطلب الأول: الشورى في اللغة

يقول ابن منظور، الشورى من شور: شار العسل يشوره شورا: استخرجه من الوقبة واجتناه، واستخرجه من موضعه.

الشارة والشورة: حُسْن الهيئة واللباس والزينة والجمال.

والشور: عرض الشيء وإظهاره.

ويقول أبو زيد: استشار أمره إذا تبين واستنار.

الشورى والمشورة بضم الشين، وشاورته في الأمر: استشرته، وفلان خير شيّر: أي يصلح للمشاورة. وشاوره مشاورة وشواراً واستشاره، طلب منه المشورة، وأشار الرجل: أومأ بيده أو لوح بها، وأشار عليه بالرأي: إذا ماوجه الرأي[1].

نلحظ أن معاني الشورى تدور حول الإظهار والاستخراج والعرض والتوجيه والتحسين والبيان والكشف. وكلها معان مقصودة، تصلح في

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة المعدلة، ج٢، ص٣٧٩. الإمام أحمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ص٣٥٠.

موضوعنا، فالشورى تهدف إلى استخراج الرأي، والبحث عن الرأي السليم الحسن، وتوجيه صنيع القوم وجهة حسنة من خلال عرض الأمور وكشف مخبوئها واستجلاء خفاياها وبيان مراميها، للوصول إلى موقف صحيح مختار.

المطلب الثاني: الشورى في الاصطلاح

الشورى هي مصطلح قرآني إسلامي صميم، وتعتبر أمراً ومبدءاً سياسياً عاماً، ومنهجاً إدارياً في معالجة مختلف جوانب الحياة، بالإضافة لكونها معبرة عن حق الأمة في المشاركة في تدبير شؤونها مشاركة جماعية عامة مسؤولة.

وإذا أردنا أن نقف على معنى اصطلاحي للشورى، فلابد من الوقوف على أقوال بعض الفقهاء والمفسرين بشأنها:

- يقول الراغب الأصفهاني: «الشورى هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض»[1].
- يقول ابن قدامة المقدسي: «الشورى هي استخراج الأدلة ومعرفة الحق»[2].
- الكاساني له تعبير آخر: «أن المشاورة في طلب الحق من باب المجاهدة في الله عزوجل، فيكون سبباً للوصول إلى سبيل الرشاد»[3]
- يقول صاحب المبدع: «الشورى اجتماع الرأي في تحصيل المصلحة»[4].

---

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص٢٧٠. روح المعاني، ج٢٥، ص٤٦، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥٢.

(٣) بدائع الصنائع، ج٧، ص١٢ في شأن مشاورة القاضي.

(٤) المبدع شرح المقنع، ج٣، ص٣٣٩.

ومن المحدثين:

- يعرّف الدكتور محمد سليم العوا الشورى بقوله: «هي اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة»[1].
- الشيخ يحيى إسماعيل يرى أن: «الشورى عبارة عن تهذيب رأي صاحب الأمر مما يعتريه من نقص وخلل»[2].

وعلى ضوء ما سبق يمكن صياغة تعريف الشورى بما يلي: «هي ما أوجبه الشارع على الحاكم المسلم حقاً للأمة بالرجوع إلى أصحاب الرأي وأهل الذكر، لمعرفة الحق واتخاذ القرارات في كل شأن من شؤونها العامة، تحقيقاً للمصلحة فيما لم يرد به نص قاطع».

---

(١) محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٧٩.

(٢) يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص٤٠٩.

المبحث الثاني: حكم الشورى وحجيتها

اختلف الفقهاء والمسلمون في حكم الشورى على رأيين، وحاول أنصار كل رأي التدليل على صحة رأيهم من القرآن والسنة.

الرأي الأول: ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى مندوبة، وقالوا بأن الآيات التي وردت بذكر الشورى كان ذلك على سبيل الندب. ونقل هذا الرأي عن قتادة والربيع وابن اسحق[1]، وكذلك نقله الألوسي عن البيهقي[2]، ورجحه ابن حجر[3]، واستدلوا بما يلي:

- قال تعالى: ﴿ **فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين** ﴾[4].

ومع أن جملة ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ جاءت بصيغة الأمر، والأصل فيه الوجوب إلا أن الوجوب صرف إلى الندب للأمور التالية:

أولا: لأن المقصود بالشورى هنا تطييب نفوس المسلمين، وذلك مثل قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: "البكر تستأمر في نفسها" ولو أكرهها وليها على النكاح جاز عقد النكاح، ولكن الأولى مشاورتها تطييباً لنفسها[5].

---

(١) الطبري، التفسير، م٣ ح٤، ص١٠٠، وقد رجح الطبري هذا الرأي. المرجع السابق، ص١٠١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٥٠.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج٤، ص١٠٦، وهذا هو رأي الألوسي أيضاً.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص٣٤١. ونقل ابن حجر أنه رأي أبي نصر القشيري.

(٤) آل عمران، آية (١٥٩).

(٥) الطبري، التفسير، ج٤، ص١٠٠. الألوسي، روح المعاني، ج٤، ص١٠٦. مختصر تفسير ابن كثير،

ثانياً: قال بعض الفقهاء إن المقصود هو أن يستنّ بالرسول، صلى الله عليه وسلم، من يأتي بعده، لأن الرسول، عليه السلام، غني عن المشورة، وقد نقل هذا عن الحسن البصري[(١)]. وأما قوله تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون**﴾[(٢)]. فهنا يأتي السياق على شكل جملة خبرية لا دليل فيها على الوجوب، فينصرف إلى الندب[(٣)]. وقال القاضي حسين: إذا أشكل الحكم تكون المشاورة واجبة وإلا فمستحبة[(٤)].

الرأي الثاني: الوجوب، ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى واجبة على الحاكم، وأن الآيات والنصوص الواردة بهذا الموضوع تفيد الوجوب، ومن أشهر أصحاب هذا الرأي من القدامى: أبوبكر الجصاص من الحنفية[(٥)]، وابن عطية وابن العربي من المالكية[(٦)]، وابن تيمية من الحنابلة[(٧)]، كما نقله المفسرون عن الحسن البصري وابن مزاحم وسفيان بن عينية[(٨)]، وأكد معظم الكتاب المعاصرين أن هذا الأمر يكاد يكون محل إجماع[(٩)]. واستدلوا بالأدلة التالية:

ج١، ص٣٣١، جزء من حديث صحيح متفق عليه. سبل السلام، ج٣، ص١١٩.

(١) الشيرازي، انظر المهذب، ج٢، ص٢٩٨. انظر مغني المحتاج، ج٤، ص٣٩١. الإمام الشافعي، الرسالة، ج٧، ص١٠٠.

(٢) الشورى، آية (٣٦).

(٣) الماوردي، أدب القاضي، ج١، ٢٥٥.

(٤) انظر مغني المحتاج، ج٤، ص٣٩٣.

(٥) الجصاص، أحكام القرآن، ٣: ٨٨٦.

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. ج٤، ص٢٤٩. ابن العربي، أحكام القرآن، ج٤، ص١٦٦٨.

(٧) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٦٥.

(٨) الطبري، التفسير، ج٤، ص١٠٠. القرطبي، التفسير، ج٤، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٩) عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢١٧. منير البياتي، الدولة القانونية، ص٢٦٣. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، ص ٢٦٢. محمد أبو فارس، النظام السياسي، ص٨٩. محمد سليم العوا، النظام السياسي، ص١٨٣. قحطان الدوري، الشورى، ص ٥٥. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٥٠. محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، ج٤٢، ص٤٣.

قال تعالى: ﴿**وشاورهم بالأمر**﴾[1].

يقول الشوكاني: وقيل إن الأمر في الآية للندب إيناساً لهم، وتطييباً لخواطرهم، وأجيب بأن ذلك نوع من التعظيم، وهو واجب، والاستدلال بالآية على الوجوب إنما يتم بعد تسليم أنها غير خاصة برسول الله، صلى الله عليه وسلم، أو بعد تسليم أن الخطاب الخاص به يعمّ الأمة أو الأئمة...)[2].

ويقول ابن تيمية: لاغنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيّه، صلى الله عليه وسلم[3]. واستشهد بهذه الآية. وقد أورد القرطبي عن ابن عطية أن ترك الشورى موجب لعزل رئيس الدولة.

قال ابن عطية: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا مالاخلاف فيه[4]. وإذا كان الله، عز وجل، قد أوجب المشاورة على الرسول الكريم المعصوم والمؤيد بالوحي، فتكون المشاورة على غيره أوجب وآكد.

أثنى الله، عز وجل، على عباده المؤمنين بقوله تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون**﴾[5] فالله عز وجل مدحهم بأعلى صفاتهم، وهي امتثال أوامر الله تعالى، ثم قرن الله الشورى بفرضية الصلاة وأداء الزكاة، وهما ركنان مهمان من أركان الإسلام، وهذا الاقتران له دلالة في أهمية الشورى باعتبارها ركناً من أركان الحكم في الإسلام»[6].

---

(١) آل عمران، آية (١٥٩).

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٨، ص٤٦.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٦٥.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القران، ج٤، ص٢٤٩.

(٥) الشورى، آية (٣٨).

(٦) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص٤١٩. منير البياني، الدولة القانونية، ص٢٦٢.

واستدلوا على وجوب الشورى بفعل الرسول، صلى الله عليه وسلم: «عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: مارأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله، صلى الله عليه وسلم»[1]. لقد استشار الرسول، صلى الله عليه وسلم، أصحابه في غزوة بدر، وكان يقول: «أشيروا علي أيها الناس»[2].

كما أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، استشار المسلمين في غزو أحد، في مسألة الخروج أو البقاء في المدينة، فأشار عليه الناس بالخروج وخرج إلى أحد[3].

كما روى البخاري استشارة الرسول لأصحابه في الحديبية وذلك عندما بعث عيناً له من خزاعة يستطلع له الأمر، «... أتاه عينه وقال: إن قريشاً جمعوا لك جموعاً، وقد جمعوا لك الأحابيش، وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت ومانعوك فقال: أشيروا أيها الناس علي، أترون أن أميل على عيالهم وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عيناً من المشركين وإلا تركناهم محرومين، قال أبو بكر: يارسول الله خرجت عامدا لهذا البيت، لانريد قتل أحد ولا حرب أحد فتوجه له، فمن صدنا عنه قاتلناه، قال: امضوا على اسم الله»[4].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص٣٤٠، وقال رجاله ثقات إلا أنه منقطع. الترمذي، الصحيح، ج٧، ص٢١٠ (أبواب الجهاد). الشوكاني، نيل الأوطار، ج٨، ص٤٦.

(٢) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٧، ص٢٨٤ وما بعدها. الترمذي، الصحيح بشرح ابن العربي، ج٧، ص٢٠٧.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٧: ٢٨٤ وما بعدها (غزوة أحد). الترمذي، الصحيح بشرح ابن العربي، ج٧، ص٢٠٩.

(٤) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٧، ص٤٥٣.

المبحث الثالث: الشورى حق للأمة

لقد تبين لنا وجوب الشورى وفرضيتها على الحاكم، في رأي الغالبية العظمى من الفقهاء الأقدمين والمحدثين، وإذا تأكد هذا الوجوب فإنه يتأكد ما يقابل هذا الواجب من الجهة المقابلة، فتكون الشورى حقا مؤكداً للأمة ولجماعة المسلمين، وكل الأدلة التي يستشهد بها على وجوب الشورى من القرآن والسنة. وعمل الصحابة، يستشهد بها على أحقية الأمة بها، ونحن نعلم تقرير البديهية القائلة: كل حق يقابله واجب، أو كل واجب يقابله حق[1].

- قال تعالى ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[2]. فاذا كان النص بصيغة الأمر، ولاقرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب، فقد جاء الفعل مقرونا بضمير "هم" محل نصب مفعول به، وهو ضمير الجماعة الذي يعود لعامة المسلمين[3].
- وقال تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[4]. فقد أثنى الله على جماعة المسلمين بطاعتهم لله وإقامتهم الصلاة، واجتماعهم للمشاورة فيما بينهم على تدبير أمورهم وتصريف شؤونهم[5].

---

(١) مصطفى الزرقاء، نظرية الالتزام العامة، ص٥٠.

(٢) آل عمران، آية (١٥٩).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩. الشوكاني، نيل الأوطار، ج٨، ص٤٦.

(٤) الشورى، آية (٣٨)

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن، ج٤، ص١٦٦٧.

فهم عندما يتدبرون أمرهم بالشورى، ولا ينفرد أحدهم بالرأي ولو كان سلطاناً، إنما يؤكدون النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي، والنزعة الجماعية ميزة ظاهرة لمنهج الإسلام في رعاية حق الفرد والمجتمع، تؤكدها الفروض الجماعية، والفروض الكفائية التي تتطلب أداء الجماعة، وتتحمل الأمة مجتمعة مسؤولية هذا الأداء.

ومن أهم مؤكدات أن الأمة صاحبة هذا الحق، أن الخطاب التشريعي جاء ليخاطب الأمة كلها بتكاليفه، وهي صاحبة الشأن الأول في تنفيذ أوامر الله تعالى وصيانة شريعته، وهذا ظاهر مما يلي:

أ. جاء الخطاب بصفة عامة بصيغة الجماعة، مثل قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[(١)] ﴿ **ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام** ﴾[(٢)] ﴿ **كتب عليكم القتال وهو كره لكم** ﴾[(٣)].

ب. ما ورد من أحاديث صحيحة تؤكد هذا المعنى: " من رأى من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، مات ميتة جاهلية "[(٤)] والجماعة هنا عامة المسلمين.

وما أوصى به الرسول، صلى الله عليه وسلم، حذيفة وقت الفتن: " تلزم جماعة المسلمين وإمامهم "[(٥)]. ولذلك فالأمة هي صاحبة الحق بالمشاروة.

الأمة هي صاحبة السلطة. وقد بحثنا هذا الأمر في حق الانتخاب، فإذا كانت هي صاحبة الحق في تعيين الحاكم، فهي أيضا صاحبة الحق في مراقبته

---

(١) النساء، آية (٥٩).

(٢) البقرة، آية (١٨٣).

(٣) البقرة، آية (٢١٦).

(٤) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١١، (باب الفتن). ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٣، (كتاب الفتن).

(٥) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، بشرح فتح الباري، ج١، ص٥ (كتاب الإيمان).

ومحاسبته. وهي صاحبة الحق في المشاورة والرجوع إليها في الأمور العامة والشؤون الهامة.

وقد استدل على سلطة الأمة بالحديث: "لاتجتمع أمتي على ضلالة"[1]. وفي رواية أخرى: "يد الله على الجماعة، فمن شذ شذ في النار"، وفي رواية أخرى: "سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة وأعطانيها".

ومن هنا فقد اتفق على حجية الإجماع، واعتبر مصدراً من مصادر التشريع في الفقه الإسلامي. وكل من يمارس السلطة في الإسلام، سواء كان فرداً أو جماعة، فهو يستمد سلطته من الأمة، وهو بمقام النائب والوكيل عن الأمة[2].

الإجماع مظهر من مظاهر سلطة الأمة، ودليل على أهمية الرأي العام للمجتمع الإسلامي الذي يهتدي بمنهج الله وشرعه، وهذا يعطي الأمة مكانة تشريعية بارزة في إطار الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة.

وقد جعل الإجماع مصدراً بعد القرآن والسنة، ذلك أن الوحي يرسم خطوطاً عريضة وقواعد هامة ثابتة، أما التفاصيل وجزئيات التطبيق فقد تركت للأمة تجتهد رأيها فيه، وأعطى الشرع للأمة مجالاً فسيحاً للإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي والاجتهاد[3].

والإجماع قائم على الشورى ابتداءً، إذ لا يتحقق إلا بعد طرح الامور للنقاش وإبداء الآراء وتقليبها، ومشاروة الفقهاء والعلماء وأصحاب الرأي والخبرة، وإذا أجمعوا على أمر أصبح واجباً على الأمة التقيد به.

---

(١) ابن ماجة، السنن، ج٣، ص١٣٠٣ (كتاب الفقه).

(٢) الشيخ رشيد رضا، الخلافة، ص ٢١.

(٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص١٢٠.

يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ أمر الله بالطاعة وارد على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته يجب أن يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر بفعل الخطأ ومتابعته، وأن المعصوم لايجوز أن يكون بعض الأمة وإنما مجموعها ممثلاً في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا على أمر صار جزءاً من الشريعة[1].

مبدأ المساواة والذي تقره الشريعة بالإجماع، يقضي بأن جميع أفراد الأمة بما فيهم الحاكم أمام شريعة الله سواء، فاذا أخطأ الحاكم يقف أمام القاضي كأي فرد من أفراد الأمة. وهذا يعني أن الشورى لجميع الأمة بنص الخطاب التشريعي، فهي توكل من تشاء عنها من أهل العلم والفقه والخبرة في إبداء الرأي، والوصول إلى الموقف السليم الذي يخدم المصلحة العامة، ويحقق لها النفع ويدفع عنها الضرر.

يقول الشيخ محمد عبده: إن الآية: ﴿**ولتكن منكم أمة، يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[2] أقوى دلالة على وجوب الشورى من الآيات السابقة، ﴿وشاورهم في الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ذلك لأن الآيات السابقة تأمر الرئيس بالمشاورة، وتخبر عنه صفة من صفات المؤمنين التي تستحق الثناء وهي الشورى.

ولكن هذه الآية تفرض على الأمة أن تكون منها جماعة مؤمنة قوية تتولى الدعوة إلى الخير وتعزم على مقاومة المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم[3]. هذا

---

(١) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج٣، ص٣٥٧.

(٢) آل عمران، آية (١٠٤).

(٣) تفسير المنار، ج٤، ص٤٥.

استدلال فيه صحة، ولكن ربما يكون أكثر صحة إذا استدللنا بها على أن "الأمة هي صاحبة السلطة وإليها يرجع في بت الأمور وتسيير الشؤون وفق الشريعة التي تقر المعروف وتنكر المنكر".

الحديث المروي عن عمر يؤكد أحقية الأمة بالشورى، وأن مشورة الأمة تشكل الأساس الشرعي في الولاية السياسية، وتتوقف عليها مشروعية الولاية العامة.

روى ابن اسحق عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب: "... بلغني أن فلاناً قال والله لو قد مات عمر بن الخطاب لبايعت فلانا، فلا يغرنّ امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمّت، وإنها قد كانت كذلك إلا أن الله قد وقى شرها، وليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا"[1].

عمر يقرر أنه لايجوز أن يلي أحد أمر المسلمين دون أن يتبع في ذلك الشورى بين المسلمين، وتحقيق الرضا والموافقة.

أهل الحل والعقد ونيابتهم عن الأمة:

عرف الفقه السياسي الإسلامي مصطلح "أهل الحل والعقد"، وكانوا يعبرون بهذا المصطلح عن أصحاب الشأن في الأمة، الذين يقع على عاتقهم مسؤولية تحمل الأعمال الجليلة والخطيرة ومن أهمها تعيين الإمام أو الخليفة.

وقد حظي أهل الحل والعقد بأهمية بالغة في بحوث الفقهاء وعلماء السياسة وأهل الكلام. وحاولوا أن يحددوا معنى هذا المصطلح ودلالته بأوصاف مختلفة[2]:

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٥٨.

(٢) بحثت هذه المسألة في صفحات سابقة.

يقول النووي : " هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس "[1] .

أما صاحب الدر المختار فقد أطلق عليهم وصف " الأشراف والأعيان "[2] . بمعنى وجوه القوم وزعماؤهم الذين يمثلون رأيهم ، والذين يثق الناس برأيهم .

وقد اصطلح الماوردي وأبو يعلى الحنبلي ومن بعدهم على تسمية أهل الحل والعقد (بأهل الاختيار) بمعنى الذين توكل إليهم مهمة اختيار الخليفة ، وينوبون عن الأمة في عقد البيعة ، واختيارهم يكون حجة على الأمة ، يقول الماوردي : " هم الذين تقوم بهم الحجة ، وببيعتهم تنعقد الخلافة "[3] .

ابن الهمام من الحنفية يقول : " إنهم العلماء وأهل الرأي والتدبير "[4] .

أبو بكر الباقلاني حاول التفصيل أكثر مما سبق حيث قال : " هم أفاضل المسلمين المؤتمنين في هذا الشأن ، وفضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة "[5] .

ويعرفها أحد الكتاب المحدثين بقولهم : " هم ممثلو الأمة الحقيقيون ، الذين تدين لهم الأمة بالزعامة والطاعة "[6] . الأستاذ محمود المرداوي يقول : «أهل الحل والعقد هم رؤساء التجمعات السياسية أو أمراء بطون القبائل التي كانت تشكل الوحدات السياسية في الدولة الإسلامية»[7] .

من كل التعاريف السابقة القديمة والحديثة لأهل الحل والعقد ، نصل إلى حقيقة أن هذه المجموعة من الناس إنما يقومون بواجب الأمة كلها في النهوض

---

(١) الرملي ، نهاية المحتاج ، ج٨ ، ص٢٩٠ . القلقشندي ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، ص٦٣ .

(٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع حاشية رد المحتار ، ج٤ ، ص٢٦٣ .

(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٥ . الفراء ، الأحكام السلطانية ، ص ١٩ . البغدادي ، أصول الدين ، ص٢٨١ .

(٤) المسامرة شرح المسايرة ، ص٣٢٦ . حاشية ابن عابدين ، ج١ ، ص٥٤٩ و ج٤ ، ص٣٦٣ .

(٥) الباقلاني ، التمهيد ، ص١٧٨ .

(٦) سعدي أبو جيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي ، ص٢٣٩ . رشيد رضا ، الخلافة ، ص٢٥ .

(٧) محمود المرداوي ، الخلافة بين التنظير والتطبيق ، ص١٩٠ .

بأخطر الواجبات التي تتمثل في تدبير شؤون الأمة وحفظ أمورها الهامة. ذلك لأن الأمة كلها بجميع أفرادها لاتستطيع واقعاً وعقلاً أن تقوم بهذه الواجبات المنوطة بها إلا عن طريق التمثيل والإنابة، ومن هنا فإن أهل الحل والعقد يقومون بمهمة التمثيل والنيابة عن الأمة، فيما اختص الله به أمة المسلمين من الواجبات والحقوق العامة.

ولذلك فإن الأمة هي المسؤولة عن إيجاد جماعة الحل والعقد واختيارهم وفق الشروط والأوصاف التي اتفق علماء الأمة على توافرها فيهم من العدالة والعلم والرأي والحكمة والقدرة على الاختيار[١].

والطريقة المثلى في إيجاد جماعة الحل والعقد تكون من ابتكار الأمة في كل ظرف بحيث تتحقق المصلحة العامة على أفضل وجوهها، ونستطيع أن نقول إن طريقة الانتخاب المعاصرة هي من أفضل الطرق وأحسن الصيغ العملية في إيجاد الممثلين الحقيقيين الذين يعبرون عن رأي الأمة الصحيح في مختلف القضايا العامة[٢].

يقول الأستاذ ظافر القاسمي: "أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار هو ترتيب دستوري إسلامي ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون ولم أجد عليه نصاً صريحاً لا في القرآن ولا في السنة، ومن استدل عليه بنص أو بما يشبه النص فإنما كان ذلك على سبيل التأويل والتوسيع"[٣].

ونوافق الدكتور القاسمي بأن النصوص تذكر الأمة وعموم المسلمين، ومصطلح أهل الحل والعقد هو ابتكار العلماء المسلمين في مجال الفقه

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص١٩. الجويني، غياث الأمم، ص٤٨.

(٢) تم بحث هذه المسألة في حق الانتخاب، في الكتاب نفسه.

(٣) ظافر القاسمي، نظام الحكم، ص٢٣٢.

السياسي من أجل ايجاد طريقة عملية إجرائية في التعبير عن رأي عموم المسلمين وهي محل اجتهاد دائم في كل الظروف للوصول إلى أحسن الطرق الإجرائية في التعبير عن رأي عامة المسلمين.

إن أهل الشورى ليسوا فئة محددة سلفاً، كما يستنتج من كلام بعض الكتاب، إذ يقتصر هذا الوصف على الفقهاء مثلاً أو على حملة شهادات معينة أو من أصحاب تخصص معين، خاصة بما يطلق عليه التخصصات الشرعية، فهم يقررون من حيث لا يعلمون تكريس طبقة معينة من (رجال الدين) ليكونوا أوصياء على الحكم أو النظام السياسي. وهذه بدعة لم تسبق من قبل إلا عند بعض الديانات أو بعض المذاهب التي لا تنتمي لأهل السنة والجماعة. الإسلام جاء ليعالج جميع جوانب الحياة، وجاء لينهض بمهمة الاستخلاف البشري في الأرض المتمثلة في إعمارها وإعمار الكون ضمن منهج الإسلام وفلسفته القائمة على إخلاص العبودية لله عز وجل، وهذا يقتضي الإلمام بكل العلوم الدنيوية المعروفة لدى بني البشر، بل وإتقانها، والتقدم بها للنهوض بالحياة الإنسانية والرقي بها نحو معارج جديدة من التحضر والرفاه، والسعي نحو اكتشاف المزيد من قوانين الحياة وسنن الكون ومعارفه التي لا تنقضي، ويتم هذا ضمن منظومة القيم والفقه الإسلامي العالمي الشامل.

ومصطلح الشريعة وما تبع ذلك من مصطلح "علوم شرعية" ليس إطلاقاً سليماً من كل الوجوه، لأن كلمة "شريعة" تعني تلك الأنظمة والتشريعات التي تعالج مختلف جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية وغيرها، ومعالجة جميع الوقائع العملية المتصلة بهذه الجوانب تسمى "الفقه".

وبعد استعراض تعريفات الفقهاء القدامى لمعنى أهل الحل والعقد، يقول أحد أعلام العصر المحدثين إن "أهل الحل والعقد" وصف ينطبق على ثلاث فئات[1]:

١. الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

٢. أهل الخبرة في الشؤون العامة.

٣. من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل، ورؤساء المجموعات.

وإذا حددت الأنظمة الدستورية المعاصرة وسيلة الانتخاب من أجل الوصول إلى صيغة تمثيلية عن الأمة، فهذا ميسور في الإسلام، وجوهر فكرة الانتخاب كما أسلفنا أصيلة في الفقه الإسلامي ومعتمدة.

---

(١) حسن البنا، مجموعة الرسائل، (نظام الحكم)، ص ٣٧٧.

المبحث الرابع: ميادين الشورى و مجالاتها السياسية

الإطار المتفق عليه والذي لايخالف فيه أحد، أن الشورى تتم في الأمور التي لم تحدد بنص ثابت في القرآن والسنة. بمعنى أن الشورى يجب أن لا تؤدي إلى نتيجة تخالف نصاً صحيحاً ثابتاً.

الشورى تتم في كل الأمور الجديدة التي خلا من توضيحها النص الثابت وسمح بالاجتهاد بما يحقق المصلحة اعتماداً على روح الشريعة ومقاصدها العامة.

وهناك مجال للشورى في مجال تطبيق النص وكيفية تطبيقه، كما أن هناك مجالاً للشورى في النصوص الظنية التي تحمل أكثر من معنى من أجل ترجيح أحد معانيها.

ومجال الشورى يشمل أحكام الدين ومصالح الدنيا، مع التنبيه أن لكل مجال أهل ذكر ومتخصصين، ويستعان في كل مجال بأهل ذكره، ويمكن تحديد أهم مجالات الشورى السياسية التي أكدتها النصوص وأقوال الفقهاء والعلماء في المسائل التالية :

أولاً: مسألة اختيار رئيس الدولة[1]:

إن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار رئيس الدولة، وهذه المسألة محل إجماع عند أهل السنة وكل المذاهب الإسلامية ماعدا الشيعة الإمامية الذين أسندوا هذا الأمر للنص[2]. ومن أهم الأدلة التي يستند إليها في هذا الشأن :

---

(١) تم بحث هذه المسألة في مبحث الانتخاب بالتفصيل.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص ٢٧٩.

أ. قوله تعالى : ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[1] ، والأمر هنا لفظ عام يدل على الاستغراق ، ولكن أعظم هذه الأمور وأخطرها شأنا هواختيار الخليفة أو رئيس الدولة الذي هو عماد تدبير الأمور كلها المتعلقة بالدين والدنيا . فهو أولى الأمور بالبحث والمداولة والشورى بين المسلمين .

ب. إجماع الصحابة على اختيار أبي بكر الصديق ، رضي الله عنهم أجمعين ، بطريق الشورى ، وكان ذلك في تعيين أول رئيس دولة بعد وفاة الرسول الكريم ، صلى الله عليه وسلم . وتواتر خبر إجماع السقيفة[2] ، وقد تم اختيار كل الخلفاء الراشدين بطريق الشورى كذلك وإجماع الصحابة أقوى الإجماعات وآكدها .

جـ. إجماع العلماء والفقهاء من أهل السنة على بطلان النص في تعيين الخليفة ، والإجماع على طريقة الاختيار من أهل الاجتهاد وأصحاب الرأي ووجوه الناس ، نيابة عن الأمة صاحبة الحق الشرعي في هذا[3] .

يقول البغدادي :

" واختلفوا في طريق ثبوث الإمامة من نص أو اختيار ، فالجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية ، أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة ، باجتهاد أهل الاجتهاد منهم ، واختيارهم من يصلح لها . وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه ، فصارت الأمة فيها إلى الاختيار "[4] .

---

(١) الشورى ، آية (١٧) .

(٢) نقل هذا الإجماع في معظم كتب الفقه والحديث والمتكلمين . الجويني ، الإرشاد ، ص٣٥٣ . الإيجي ، المواقف ، ص٤٠٠ . البغدادي ، أصول الدين ، ص٢٧٩ . غياث الأمم ، ص١٩ . المسامرة شرح المسايرة ، ص٣٠٠ . النسفي ، التمهيد ، ص٣٩٩ . الباقلاني ، التمهيد ، ص١٦٤ . ابن خلدون ، المقدمة ، ص١٩٦ . الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص١٠ . فتح الباري ، ج٧ ، ص٢٠ . ابن هشام ، السيرة ، ج٣ ، ص٦٥٨ . الروض الأنف ، ج٤ ، ص٣٦٠ . الطبري ، التاريخ ، ج٣ ، ص١٩٩ .

(٣) تم سرد طائفة من أقوال العلماء المسلمين في بحث الانتخاب .

(٤) البغدادي ، أصول الدين ، ص٢٧٩ ، انظر المراجع السابقة في الهامش رقم (٢) .

ومرد الاختيار إلى أسلوب الشورى بين أصحاب الرأي والعلم، ومن يطلق عليهم أهل الحل والعقد. ولكن هذا لا يمنع اللجوء إلى طريقة معاصرة تعبر عن رأي الأمة في اختيار رئيس الدولة، ويمكن أن تكون طريقة الانتخاب العام ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب هي الطريقة المناسبة في إيجاد الخليفة أو رئيس الدولة.

ثانياً: اختيار "أهل الاختيار" أو " أهل الحل والعقد"

إن أهل الحل والعقد هم الذين يمثلون الأمة في تحقيق واجباتها الكفائية وحقوقها العامة، وهم يستمدون ما بيدهم من سلطات من سلطة الأمة. وإن كل ما منح لأهل الحل والعقد على لسان علماء الأمة ومجتهديها، ممنوح للأمة بمجموعها من خلال الخطاب التشريعي العام للأمة، الذي تدل عليه النصوص وقواعد الشريعة العامة.

ومن خلال تعريفات الفقهاء لأهل الحل والعقد، نجد هذه التعاريف بجملتها تشمل الأصناف التالية:

١. أفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن[١].

٢. العلماء والرؤساء ووجوه الناس[٢].

٣. أهل الاجتهاد[٣].

٤. أهل الرأي والتدبير[٤].

٥. الولاة وأمراء الأجناد وقادة الجيوش[٥].

---

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ١٧٨.

(٢) القلقشندي، الأنافة في معالم الخلافة، ص٦٣.

(٣) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٩.

(٤) المسامرة شرح المسايرة، ص٣٢٦.

(٥) تفسير المنار، ج٤، ص٤٥.

ولم يذكر الفقهاء والعلماء طريقة تعيين هؤلاء ولا طريقة اختيارهم، والذي يرجحه معظم الكتاب أن هذا الأمر حق الأمة، وفي كل عصر من العصور هي التي تحدد طريقة اختيارهم، ومن هنا فإن الانتخاب العام من الأمة لمجلس الشورى هي الطريقة الأكثر ميولاً وتحقيقاً لمقاصد العلماء والفقهاء ضمن روح الشريعة ومقاصدها، بالإضافة إلى ضمّ بعض الكفاءات بحسب مراكزها.

ثالثاً: صياغة الدستور وتعديله ووضع الأنظمة والتشريعات:

بعد اختيار الخليفة، واختيار أهل الشورى، يأتي دور القواعد الدستورية والتشريعية التي تنظم إدارة الحكم، وتنظيم السلطات ومالها من صلاحيات وحقوق وواجبات، وترتيب العلاقة بينها، بحيث تكون هذه القواعد من الوضوح والبيان حتى تكون قادرة على حسم الخلاف وقطع دابر الفتنة.

إن مادة الدستور والقوانين الأساسية ليست من صلاحيات شخص واحد في الأمة حتى لو كان الحاكم الأول، وليست من صلاحيات مجموعة محددة، ولو اتصفت بالعلم والاجتهاد والقدرة. إن هذه المسألة من صلاحيات الأمة بمجموعها، والأمة تنظم العملية الإجرائية في إيجاد هذه التشريعات وصياغتها، بالطريقة التي تحددها في كل ظرف، حسب مقتضيات المصلحة والمرحلة بما يتفق مع روح الشريعة ومقاصدها العامة. ويعتمد في إسناد هذا الأمر إلى المبدأ التشريعي الكبير المتفق عليه، وهو أن الخطاب التكليفي العام جاء يخاطب الأمة بمجموعها، كما مر سابقاً، وإذا كان أهل الحل والعقد يمارسون هذه السلطة، فهم يمارسونها نيابة عن الأمة ويستعملون الحق الذي أعطي لهم من جهة الأمة وسلطتها العامة المقررة في هذا الشأن.

ومن هنا يمكن دعوة أهل الاجتهاد وأصحاب الخبرة والمختصين في شؤون التشريع والسياسة والحكم ومختلف المجالات، من أجل صياغة

التشريعات الملائمة المستندة إلى نصوص الشريعة وقواعدها العامة، ثم تصبح سارية المفعول بعد إقرارها من الأمة عن طريق ممثليها، أو عن طريق الاستفتاء العام.

رابعاً: مشاورة الأمة في الشؤون الكبرى التي تتعلق بالسلم والحرب:

من أكثر الأمور وضوحاً في مسألة الشورى في العهد النبوي والخلافة الراشدة، أن الرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، والخلفاء من بعده، كانوا يلجأون إلى الأمة في بحث أمور السلم والحرب، للخروج برأي جماعي شوري مستخلص من بحث ومناقشة عامة لأكثر الأمور أهمية وتعلقاً بالأمة.

ذلك لأن القرار المتعلق بهذه المسألة يترتب عليه أثر يمس أكبر شريحة من المجتمع، بل يكاد يتصل بكل فرد في الأمة، لأن القتال والحرب والسلم ليست مسألة جزئية تنفيذية تنتهي عند شخص الحاكم وأروقة الحكم.

ومن هنا نرى أن الرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، قبل العزم على المواجهة في غزوة بدر، دعا إلى اجتماع شوري حاسم، شارك فيه جميع الأفراد الموجودين معه في تلك اللحظة، ثم قال: "أشيروا علي"[1].

وكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، حريصاً أن يسمع من وجهات النظر المعبرة الشاملة لكل الفئات الموجودة، ونلحظ هذا بوضوح في عدم اكتفائه بما قاله أبو بكر وعمر والمقداد، وقد أحسنوا الكلام جميعاً، حتى فهم ذلك أحد زعماء الأنصار وهو سعد بن معاذ، لأن المتكلمين السابقين كلهم من المهاجرين، وهؤلاء لا يعبرون عن كل الفئات الموجودة، فقال: لعلك تريدنا يارسول الله، قال: أجل[2].

ويؤيد ذلك استشارة الرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، لعامة المسلمين في أحد أيضاً، وتداول معهم الرأي، وقص عليهم الرسول، صلى

---

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٧، ص٢٨٧ (كتاب المغازي).

(٢) المرجع السابق. ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٦١٥.

الله عليه وسلم، قصة رؤياه، وكان يرغب الرسول، عليه الصلاة والسلام، البقاء في المدينة، وأيده بالرأي جماعة من أهل المدينة، ولكن غالبية المسلمين أشاروا على الرسول، عليه الصلاة والسلام، بالخروج، واستجاب الرسول، عليه الصلاة والسلام، لهم ولبس لأمة الحرب ثم أذّن في الناس بالخروج، فخرج بهم وهم ألف رجل حتى نزل بأحد[1].

هذه الأحاديث الصحيح كلها تؤكد وجوب الشورى في أهم المجالات السياسية المتعلقة بالأمة، فلا بد من الوقوف على رأيها في مسائل السلم والحرب

خامساً: مشاورة الأمة أو من يمثلها في تعيين المسؤولين الذين يعهد إليهم تولي شؤون التنفيذ:

إن المتتبع لتاريخ الشورى في العهد النبوي والراشدي يلحظ بوضوح أن أحد مجالات الشورى كان يتعلق بمسألة تعيين الأمراء والولاة والقضاة وقادة الجيوش، وهذا يؤدي بنا إلى تأصيل حق الأمة في إبداء رأيها فيمن يتولى أمرها من المسؤولين التنفيذيين، بالإضافة إلى الحاكم الأول فهم يشكلون أعضاء مجلس الشورى.

وهذا يعني أن السلطة التنفيذية ليست مطلقة اليد في تعيين المسؤولين التنفيذيين، بل لا بد من تزكيتهم من الأمة عن طريق ممثليها، وهم مجلس الشورى. فقد روي أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، عقد مع أهل "مقنا" عهداً جاء فيه: "وأن ليس عليكم أميرٌ إلا من أنفسكم"[2]، يستفاد من ذلك اعتماد مبدأ موافقة الأمة على من يتولى مسؤولية إدارة شؤونها الإدارية.

---

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٧، ص٣٤٦. ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص٦٣.

(٢) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص١٢٠، وثيقة رقم (٣٣).

وجاء في تاريخ الطبري حادثة فريدة في تعيين الأمراء، وذلك عندما بويع "لمروان بن محمد"[1] بالخلافة، أمرهم أن يختاروا لولاية أجناده فاختار أهل دمشق زامل بن عمرو الجيراني، وأهل حمص عبد الله بن شجرة الكندي، وأهل الأردن الوليد بن معاوية بن مروان، وأهل فلسطين ثابت بن نعيم الجذامي"[2].

ويصف ظافر القاسمي هذه الطريقة بالاختيار، ومصادقة الخليفة على هذا الاختيار هي حادثة نادرة، ولكنها تشكل سابقة تاريخية[3]. وإذا توقفنا عند حادثة الفتنة في زمن الخليفة عثمان، رضي الله عنه، والتي أدت إلى مقتله نجد أن شرارة الفتنة انطلقت من نقمة الناس على عثمان بتوليه بعض الولاة والأمراء غير الأكفياء، وهذا يدعونا إلى تحديد مبدأ شوري هام في تعيين الولاة والوزراء بأن ينالوا الثقة من أهل الشورى، ويمكننا توثيق هذا المجال بناءً على أصل المصلحة.

سادساً: المشاورة في تحديد وجوه إنفاق المال:

من أهم المسائل التي تحظى باهتمام التشريعات الإدارية والإسلامية هي مسألة توزيع المال والعدالة في قسمته، والدقة في تحديد وجوه صرفه. ومن هنا فإن توزيع المال العام، وتحديد وجوه إنفاقه، يجب أن تخضع لتشريع مؤصل يستند إلى الشورى، وموافقة ممثلي الأمة على تحديد وجوه الإنفاق مسبقا، ويمكننا الاستناد في تدعيم وجهة النظر هذه إلى الوجوه التالية:

---

(١) مروان بن محمد: هو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم، آخر خلفاء بني أمية، والملقب بمروان الحمار لصبره وجلده في حروب مخالفيه. كان مشهوراً بالفروسية والإقدام والدهاء، (الأعلام، ج٧، ص٢٠٨).

(٢) الطبري، التاريخ، ج٩، ص٥٤.

(٣) ظافر القاسمي، الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام، ص٢٩٦.

١ . تشديد الرسول، صلى الله عليه وسلم، في الحفاظ على المال العام، وأنه ملك المسلمين جميعاً، ولا يحق لأحد التصرف فيه إلا بإذن، وفق أوامر الشرع، ولذلك نرى تحريم الغلول[1]، والأحاديث الصحيحة التي تعظم أمر الغلول كثيرة.

روى أبو هريرة قال: قام فينا النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره، قال: لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته فرس له حمحمة، يقول: يارسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئاً. قد أبلغتك. . . "[2].

٢ . حدد القرآن أبواب صرف المال في الزكاة، والغنائم والخراج والفيء[3]، ولا يجوز تغيير هذه الوجوه، ولكن يمكن الاجتهاد فيما لا نص فيه ضمن المصلحة العامة بالإنفاق مع أهل الشورى.

٣ . جعل الخلفاء مؤسسة سموها: (بيت مال المسلمين) وهذا الاسم له دلالة مهمة على ملكية المال، والأمة صاحبة السلطة في إنفاقه عن طريق من يمثلها.

سابعاً: وجوب المشاورة في مراقبة أعمال أصحاب المسؤولية التنفيذية وتقويمهم أثناء العمل:

يجب أن يكون أهل الشورى على اطلاع دائم ومستمر على سير أعمال أصحاب المسؤولية التنفيذية، حتى يكونوا قادرين على ممارسة الشورى الحقيقية، والتي تؤتي ثمارها الفعلية.

---

(١) الغلول: الخيانة في المغنم، قال ابن قتيبة: سمي بذلك لان آخذه يغله في متاعه أي يخفيه فيه، وقال النووي الإجماع على أنه من الكبائر، (فتح الباري، ج٦، ص١٨٥).

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٦، ص١٨٥.

(٣) الآيات التي في هذا السياق جاءت مفصلة، والحكمة الظاهرة من هذا التفصيل في التدليل على أهمية وحرمة المال العام، وأنه ملك الأمة وليس ملك شخص معين حتى ولو كان الرئيس. ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ التوبة، آية(٦٠)، ﴿يسألونك عن الأنفال، قل الأنفال لله والرسول..﴾ الأنفال، آية(١)، ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ الحشر، آية(٧).

والاطلاع الدائم من أجل الاستيعاب التدريجي لما يجري في ميدان العمل من وقائع وإشكالات، ومن أجل أن يكون الحل والعلاج في وقته المناسب وليس بعد فوات الأوان، وحتى لا تبقى الشورى صورة شكلية جوفاء، وهذا يقتضي ما يلي:

أ. أن يكون أهل الشورى متفرغين لهذه المهمة، وأن لا تشغلهم أمور أخرى تبتعد عن القدرة الفعلية على ممارسة مهمة الاطلاع الدائم والمراقبة المستمرة للسلطة التنفيذية. وعلى الأمة أن تكفيهم مؤونة العيش، وتوفر عليهم وقت الكدح على الرزق.

ب. أن يكون لأهل الشورى الاجتماعات المتوالية والمستمرة، ضمن خطة مرسومة وبرنامج عمل مدروس، يستوعب المهمات المطلوبة في أوقات محددة.

جـ. يجب تمكين أهل الشورى من الاطلاع الحقيقي على سير الأعمال، وذلك بتوفير التقارير والدراسات عن مختلف جوانب العمل.

د. لمجلس الشورى أن يستعين بالخبراء والمختصين الذين يحتاجهم في مختلف الميادين لتوضيح الجوانب المختلفة للمسائل المعروضة التي تتطلب اختصاصاً دقيقاً. وللمجلس تشكيل اللجان المختصة، من أجل توزيع المهمات والأدوار.

ويتم توثيق هذا المجال على أصل المصلحة المتحققة من هذه المراقبة والتي تحقق مقصد الشريعة.

المبحث الخامس: نتيجة الشورى والالتزام برأي الأغلبية

الشورى فريضة من فرائض الإسلام وعزائم الأحكام، وقد أقمنا الأدلة على مشروعيتها ووجوبها، وعلى حق الأمة بالمشاورة، ويهدف تشريع الشورى إلى تحقيق مقاصد شرعية سامية من أهمها: الوصول من خلالها إلى أحسن الآراء وأصوبها، والبحث عن الحكمة من أجل حسن تدبير شؤون الأمة وتسيير أمورها في أرقى مستويات الأداء البشري.

وهذا يقتضي الجدية في تحقيق هذا المقصد، وبذل الوسع وأقصى الجهد في الوصول لمراد الشارع. وهذا يؤدي إلى احترام عقول الأمة بالنزول على رأيها، والسير بما اتفقت عليه مجالس الشورى. ومع ذلك فإننا نجد اختلافا في المسألة، وجملة الآراء في هذه المسألة تتلخص في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن الإمام ليس ملزماً بنتيجة الشورى، وله أن يأخذ برأي الأقلية أو الأكثرية، أو ينفرد برأيه الشخصي. وأيد هذا الرأي بعض الكتاب والمفكرين[1]. واستدلوا بعدة أدلة من أهمها:

أولاً: أن الإمام مجتهد، والمجتهد ليس له أن يقلد غيره، بل يرى بعض الأصوليين أن المجتهد لايجوز له تقليد غيره، ويشبهون المسألة بمسألة

(١) قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص ٢٨٨، وذلك في حال كون الإمام مجتهداً. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢٢١. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، ص٢٧٨. عبد الله أحمد قادري، الشورى، ص٨٠. عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الاسلام، ص٦٦٧. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص ١٨٠. أبو الأعلى المودودي، نحو الدستور الاسلامي، ص ٦٣.

الاجتهاد في معرفة القبلة، إذ إن كل واحد ملزم بما توصل إليه اجتهاده في معرفة القبلة ولا تجوز صلاته إلا بهذا[1].

ثانياً: الإمام مسؤول عن كل أعماله في الدنيا والآخرة قال تعالى: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ماسعى**﴾[2] فلا يجوز أن يلزم بتنفيذ رأي غيره، إذا لم يقتنع أنه الصواب[3].

ثالثاً: أن الكثرة ليست دليل الصحة دائماً[4]، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك**﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿**وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين**﴾[6].

رابعاً: واستدلوا بأفعال الخلفاء:

- عدم التزام أبي بكر برأي الأكثرية في حروب الردة، وأصر على رأيه[7].
- عدم التزام أبي بكر برأي الأكثرية في مسألة بعث جيش أسامة[8].
- عدم التزام عمر برأي الأكثرية في مسألة تقسيم سواد العراق بين الفاتحين[9].

خامساً: يرى بعض الفقهاء والمفسرين أن الشورى ليست واجبة ابتداء، ويترتب على ذلك عدم إلزام الإمام باتباع رأي أحد، وأن المشاورة التي

---

(١) الآمدي، الأحكام، ج٤، ص١٧٧. إعلام الموقعين، ج٤، ص١٣٣. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥٢. شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٦٢.

(٢) النجم، آية (٣٩)

(٣) قحطان الدوري، الشورى، ص ٣٠١. عبد الله القادري، الشورى، ص ٨٢.

(٤) عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢٢٢. قحطان الدوري، الشورى، ص ٣٠٠.

(٥) الأنعام، آية (١١٦).

(٦) يوسف، آية (١٠٣).

(٧) عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ص٢٢. منير البياتي، الدولة القانونية، ص ٢٨٢.

(٨) قحطان الدوري، الشورى، ص٣٠٣. أصول الدعوة، ص٢٢٢.

(٩) قحطان الدوري، الشورى، ص٣٠٤.

وردت بالآيات ماهي إلا لتطييب خواطر المسلمين[1] كما أن بعض المفسرين يرى أن معنى "فإذا عزمت فتوكل على الله" عدم إلزام الأمير برأي مستشاريه.

قال قتادة: أمر الله تعالى نبيه إذا عزم على الأمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم[2]. وقال الطبري: "فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها"[3].

مناقشة الرأي الأول:

لقد وقفنا على رأي الجمهور الأعظم من الفقهاء الأقدمين والمحدثين من أن الشورى واجبة وفريضة على أولي الأمر في أمة المسلمين، وينبغي أن يستمر هذا الرأي إلى الالتزام بنتيجة الشورى، حتى تكون الغاية من وجوبها وفرضيتها محققة لما أراد الشارع من مقاصد ضرورية على صعيد شؤون الأمة المهمة والخطيرة. إذ لا فائدة ترجى من الاكتفاء بالصورة الظاهرية الإجرائية للشورى، دون إلزام ولي الأمر بالوقوف على ما رأته الأمة أو أغلبيتها من أنه هو المصلحة. ويجب أن تنهض عقول المسلمين في كل ظرف إلى تنظيم هذا الأساس المهم والركن الشديد للنظام السياسي الإسلامي، بحيث ترد السلطة لأمة المسلمين، ويحال دون تسلط الفرد وتحكمه بمصير الأمة.

ويجب أن يصار إلى وضع تشريعات منضبطة لعملية الشورى، بحيث تحدد الأمور التي توكل للأمة والتي لا يصح الانفراد بها لأي شخص أو مجموعة إلا بإقرار الأمة أو من يمثلها، حتى نصل إلى شورى حقيقية مباركة،

---

(١) البيضاوي، التفسير، ج١، ص١٨٧.

(٢) القرطبي، التفسير، ج٤، ص٢٥٢.

(٣) الطبري، التفسير، ج٤، ص١٥٣.

وهذا لا يتحقق بأن يقال بعدم إلزامية الشورى، وإطلاق يد الرئيس في أخذ ما يشاء وترك ما يشاء.

ولو رجعنا إلى مناقشة الأدلة التي استند عليها الفريق الأول لعلمنا أنها لا تنهض بهذه الحجة ولا تؤيد هذا الرأي.

فإذا كان الإمام مجتهداً، فإنه مطالب باتباع اجتهاده فيما يخصه، ويحرم عليه تقليد غيره في أمر يعتقد أنه الصواب فيما يتعلق به وحده كما في مسألة تحديد القبلة، ولكن إذا كان الأمر عاماً يخص الأمة كلها، فإن اجتهاد الإمام واحد من الاجتهادات الكثيرة التي تبتغي كلها تحقيق المصلحة، ولا يمتاز عنها بميزة إلا أن يكون مرجحاً عند تساوي الطرفين بالعدد.

كما أنه يجب التنويه إلى أن مسألة تقليد المجتهد لغيره مسألة أصولية مختلف فيها، فقد أجاز أبو حنيفة للمجتهد ترك رأيه لرأي من هو أفقه منه[1]، كما يجب التنويه أن اشتراط الاجتهاد في الإمام مسألة خلافية أيضاً، وأجاز الفقهاء أن يكون غير مجتهد، وخاصة في الوقت الحاضر. أما مسألة أن الإمام مسؤول، وهو يتحمل مسؤولية أعماله في الدنيا والآخرة، فإنه يجاب على ذلك بأن الإمام أو رئيس الدولة مسؤول أمام الأمة، ويستمد مسؤوليته وسلطته من الأمة حسب ما رجحنا سابقاً، فالأمة هي التي لها حق اختياره وحق مراقبته وتقويمه وعزله، إن استحق العزل.

فالإمام إذن مسؤول عن تنفيذ إرادة الأمة، وما تعزمه عليه في الشؤون العامة، وهو يتحمل مسؤوليته عن هذه الأمانة في تنفيذ ما طلب منه. أما القول بأن الكثرة ليست دائماً على حق، وأن الصواب يكون أحياناً مع القلة، ودعموا ذلك بالآيات.

فنقول: إن الكثرة ليست دائماً على حق في كل الأحوال والأمور فهذا صحيح، ولكن يقتضي العقل والخبرة والتجربة أن الحق مع الأكثرية في غالبية

---

(١) تيسير التحرير، ج٤، ص٢٢٨، وهو رأي الثوري وإسحق على ما ذكر الكرخي والرازي.

الأحوال، والغلبة تفيد الرجحان، والأمور تشرع على الغالب في الشريعة كما نعلم، وهذا أمر يقرره الأصوليون[1].

يقول الإمام الشاطبي: "ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام، الذي لا يختلف عنه جزئي ما"[2]. وأما الاستدلال بالآيات فهو في غير موضعه، لأن المقصود هنا أكثر أهل الأرض، وليس أكثر المسلمين، كما أنه لا يقصد هنا الاستشارة في الأمور الاجتهادية، وإنما يقصد اتباع أوامر الله سبحانه ولو خالفها أكثر أهل الأرض وهذا لا نقاش فيه.

أما الاستدلال بمواقف أبي بكر في حرب المرتدين، وبعث جيش أسامة، وموقف عمر في تقسيم سواد العراق على الفاتحين، فقد ناقشها كثير من الكتاب، ولا حاجة للإسهاب فيها ولكن نقول باختصار:

أولاً: إن كتب التاريخ لم تشر إلى موضوع الأكثرية والأغلبية من أهل الشورى في هذا الموقف. بل أشارت إلى موقف عمر المخالف لرأي أبي بكر في هذه المسألة.

ثانياً: إن أبا بكر رضي الله عنه كان يستند إلى النص في موقفه المتشدد في محاربة المرتدين، والقاعدة المعروفة أنه لا استشارة في مورد النص.

فقد روي أن عمر خاطبه قائلاً: كيف تقاتل من قال لا إله إلا الله، ولكن أبا بكر استشهد بحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، المروي في البخاري: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً

---

(١) ناقش هذه المسألة فتحي الدريني في كتابه خصائص التشريع الإسلامي، ص٤٦٣، من وجه آخر.

(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢٦٥، طبعة دار المعرفة، بيروت.

رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله "[١].

فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. وكذلك إصرار أبي بكر على تسيير جيش أسامة، وهو وقوف على السنة الصحيحة، إذ أمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بإنفاذه، ولا يجوز مخالفة أمر الرسول، عليه السلام[٢].

وموقف عمر كذلك، فقد استشهد بالنص من كتاب الله، وهي آية الفيء: ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب، للفقراء المهاجرين الذي أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً، وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون، والذين تبوّؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون، والذين جاءوا من بعدهم...** ﴾[٣].

ورأى سيدنا عمر أن الآية ذكرت المهاجرين والأنصار، ثم لم يرض الله عز وجل، حتى خلط بهم غيرهم، فكانت هذه الآية عامة لمن جاء من بعدهم فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً[٤].

ونستخلص من كل ما سبق أنه لا حجة في كل الأدلة التي استدلوا بها على استبداد الحاكم برأيه ولو كان مجتهداً.

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١، ص٧٥.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٧٤.

(٣) الحشر، آية (٩، ١٠).

(٤) أبو عبيد، الأموال، ص٧٤، ٧٥، ٧٦. أبو يوسف، الخراج، ص٢٦.

الرأي الثاني: التحكيم

عند الاختلاف بين رئيس الدولة، ومجلس الشورى، وإصرار كل منهما على رأيه، يرى بعض المعاصرين أن يرفع الأمر إلى هيئة تحكيم، يختار أعضاؤها من العلماء وذوي الرأي والخبرة والفقهاء في الشريعة الإسلامية فتنظر في الأمر المختلف فيه، وتفصل فيه، ويكون رأياً ملزماً[1].

مناقشة الرأي الثاني:

إن هذا الرأي هو عبارة عن محاولة توفيقية بين رأي الإلزام وعدمه، وهذا الرأي لا يستند إلى حجة مقنعة، ويرد عليه من جانبين:

- **الوجه الأول:** أن الأصل في مجلس الشورى أن يكون من أهل العلم والرأي والخبرة والفقه والاختصاص، ومن هم أهل للتحكيم، فضلاً عن تمثيلهم للأمة، وإذا كان المجلس يفتقد في بعض الظروف والأحوال إلى بعض المختصين تخصصاً دقيقاً في بعض القضايا والفروع، فالأصل أن يستعين بهم المجلس في بحث القضية واستيفاء متطلبات البت فيها قبل الوصول إلى الرأي النهائي. والأصل أن يتبع المجلس كثير من اللجان المتخصصة الدائمة والمؤقتة ومن الخبراء، وهذه مسألة تبدو بديهية في ظلال هذا العصر المتطور الذي تفرعت فيه العلوم واتسعت فيه مجالات البحث والاكتشاف.
- **الوجه الثاني:** عند الاختلاف بين أعضاء الهيئة المحكمة ولا بد من الاختلاف في المسائل الاجتهادية. فإن أصحاب هذا الرأي يرون العلاج باللجوء إلى رأي الأغلبية فيها، وهذا عود على المبدأ المختلف فيه نفسه، والذي كان الأصل فيه الفرار من مبدأ الخضوع لرأي الأكثرية. ولذلك لا نستطيع أن نعتبر هذا الرأي قد جاء بجديد، والله أعلم.

---

(١) منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص٢٩٠. محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص١٢٦.

الرأي الثالث: إلزام الأمير باتباع رأي مجلس الشورى والنزول على رأي الأكثرية.

يؤكد فريق من فقهاء العصر والكتاب المسلمين[1] أن فائدة الشورى الحقيقية في النزول على ما يتوصل إليه أهل الشورى، ولا تتحقق مقاصد الشارع من إيجاب الشورى إلا بتقدير رأي أصحاب الرأي، كما أن مضمون الشورى وجوهرها يعود إلى تأكيد معنى سلطة الأمة وتقرير رأي جماعة المسلمين وإنفاذه.

والشورى في حقيقتها تعبير عن المكانة البارزة التي منحها الله، عز وجل، لأمة المسلمين في إطار التشريع المحكوم بمقاصد الشريعة وقواعدها العامة، وما أعطاه الله عز وجل للأمة من صلاحيات واسعة في الإضافة والتجديد ضمن قواعد الشريعة الكبرى وثوابتها المتفق عليها.

كما أن الشورى معلم من معالم المنهج الرباني في تدبير شؤون الناس، المرتكز على المعنى الجماعي في التشريع والتنفيذ، بحيث ينيط مهمة الاستخلاف على مجموع الأمة بكل فئاتها وعناصرها وأفرادها، لأنها هي الوصية على شرع الله وتنفيذه، وليست هذه الوصاية لشخص أو فئة، وما الأفراد والفئات إلاّ أمناء ووكلاء عن الأمة.

والشورى أيضاً معلم من معالم التكريم للأمة[2]، كما أكرمها الله، عز وجل، باحترام إجماعها، واتفاق العلماء على حجية الإجماع بعد القرآن والسنة، كما أكرمها أيضاً بالعصمة، فلا تجتمع أمة الإسلام على باطل[3]،

---

(١) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص ١٥٠. محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ٥٩. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٩٨. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٩٣.

(٢) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ص٢٩٧.

(٣) عصمة الأمة وعدم اجتماعها على ضلالة محل اتفاق، وهو مضمون حديث نبوي كريم (لا تجتمع أمتي على ضلالة). الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١١ (أبواب الفتن). ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٢ (كتاب الفتن).

وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[1]، ولا عصمة لشخص بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، بإجماع أهل السنة والجماعة، ولا تتحقق كل المعاني السابقة دون نزول الإمام الحاكم بنتيجة الشورى على رأي الأغلبية. وسوف نحاول الاستعانة بالأدلة الشرعية على ترجيح رأي الأكثرية ووجوب التزام الأمير به، ومن هذه الأدلة:

أولاً: من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿ **وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾[2].
الآية تفرض الشورى وتوجبها على أولي الأمر، والمقصد الشرعي من هذا الحكم هو اعتماد الشورى طريقاً للوصول إلى أحسن الآراء وأصوبها، وأكثرها تحقيقاً للمصلحة عبر استفراغ الجهد، وبذل الوسع من أصحاب الرأي وأهل الحكمة.

ولا يتحقق هذا المقصد إلا بأخذ الرأي الذي يجتمع عليه أهل الشورى ويتفق عليه المستشارون، ولا يعقل أن يقف المقصد عند تطييب نفوس المسلمين ورفع أقدارهم كما ذهب بعض المفسرين والفقهاء، بالرغم من أن الشورى تؤدي إلى هذه النتيجة وتحقق هذه الحكمة. ويؤيد هذا الفهم ما يقوله المفسر الحنفي الجصاص:

" وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم، لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط الحكم الذي يستشارون فيه لم يكن معمولاً به، ولا يتلقى بالقبول. فلم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع أقدارهم بل فيه أيحاشهم، وإعلامهم أن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها. فهذا تأويل ساقط لا معنى له[3].

---

(١) ذكر هذا القول للصحابي عبد الله بن مسعود، إعلام الموقعين، ج١، ص٦٥.

(٢) آل عمران، أية (١٥٩).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، ج٢، ص٢٣٠.

وفي الحديث عن قوله، عز وجل: "وإذا عزمت فتوكل على الله"، جاء في تفسير هذه الآية: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم، ونقل هذا الرأي ابن كثير في تفسيره عن ابن مردويه عن علي بن أبي طالب قال: سئل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن العزم؟ فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم[1].

ثانياً: من السنة

كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، يستشير أصحابه في المواطن التي لا وحي فيها، وكان يكثر من المشورة، وقد نقلنا الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة قوله: "ما رأيت أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله، صلى الله عليه وسلم"[2].

ويبدو أن المتتبع للحوادث التي استشار بها النبي، صلى الله عليه وسلم، أصحابه بها، أنه كان يأخذ برأيهم، حتى لو خالف رأيه، ويبدو ذلك في وضوح في المواطن التالية:

١. في غزوة أحد: كان رأي الرسول، صلى الله عليه وسلم، عدم الخروج والبقاء في المدينة، وذلك تأويلاً لرؤياه التي قصها على المسلمين، ويروي ابن حجر ملخصاً من رواية ابن اسحق عن شيوخه عن موسى بن عقبة قال: "لما رجعت قريش استجلبوا من استطاعوا من العرب وسار بهم أبو سفيان حتى نزل ببطن الوادي من قبل أحد، وكان رجال من المسلمين أسفوا على ما فاتهم من مشهد بدر، وتمنوا لقاء العدو، ورأى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلة الجمعة رؤيا، فلما أصبح قال: رأيت البارحة في منامي بقراً تذبح، والله خير وأبقى، ورأيت سيفي ذا الفقار تقصم من عند ظبته أو قال به فلول فكرهته، وهما مصيبتان، ورأيت أني

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير، ج١، ص٣٣٢.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص٣٤٠. ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، ج٧، ص٢١٠، (أبواب الجهاد). نيل الأوطار، ج٨، ص٤٦.

في درع حصينة وأني مردف كبشاً قالوا: وما أولتها؟ قال: أولت البقر بقراً يكون فينا، وأولت الكبش كبش الكتيبة وأولت الدرع الحصينة المدينة ما مكثوا، فإن دخل القوم الأزقة قاتلناهم ورموا من فوق البيوت فقال أولئك القوم: يا نبي الله كنا نتمنى هذا اليوم، وأبى كثير من الناس إلا الخروج، فلما صلى الجمعة وانصرف دعا باللأمة فلبسها، ثم أذن في الناس بالخروج فندم ذوو الرأي منهم فقالوا: يا رسول الله أمكث كما أمرتنا، فقال: ما ينبغي لنبي إذا أخذ لأمة الحرب أن يرجع حتى يقاتل، نزل فخرج بهم وهم ألف رجل. . . "[1].

٢. في غزة الأحزاب: وقد مرّ معنا ذكرها سابقاً، وذلك عند استشارة الرسول الكريم، عليه السلام، بعض أصحابه بشأن وثيقة الصلح التي أراد عقدها مع زعماء غطفان، وعندما علم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة أن عمل الرسول ليس وحياً وإنما هو اجتهاد ويحتمل المشورة، سارعا إلى محو الصحيفة، وقالا: ليجهدوا علينا، ونزل الرسول عند رأي أصحابه متنازلاً عن رأيه[2]. وحوادث الشورى كثيرة في زمن الرسول، صلى الله عليه وسلم، يمكن الرجوع إليها في مظانها.

ثالثاً: من أقوال الصحابة وأفعالهم

التي وسوف نورد بعضاً منها على سبيل المثال:

١. ما أورده ابن حجر وقال إنه في الدارقطني مروياً عن جويرية، عن حادثة طعن عمر: " لما طعن عمر قيل له استخلف، قال: وقد رأيت من حرصهم ما رأيت، إلى أن قال، هذا الأمر بين ستة رهط من قريش، فذكرهم وبدأ بعثمان ثم قال: وعلي وعبد الرحمن بن عوف والزبير

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٣٤٦، (كتاب المغازي).

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ٢٢٣.

وسعد بن أبي وقاص وانتظروا أخاكم طلحة ثلاثاً، فإن قدم فيهن فهو شريكهم في الأمر، وقال: إن الناس لن يعدوكم أيها الثلاثة، فإن كنت يا عثمان في شيء من أمر الناس فاتق الله، ولا تحملن بني أمية وبني أبي معيط على رقاب الناس، وإن كنت يا علي فاتق الله ولا تحملن بني هاشم على رقاب الناس، وإن كنت يا عبد الرحمن فاتق الله ولا تحملن أقاربك على رقاب الناس، قال: ويتبع الأقل الأكثر، ومن تآمر من غير أن يؤمر فاقتلوه"[1]. وهنا تصريح واضح من عمر باتباع الأكثرية، وهي ليست إشارة مبهمة.

٢. ما ورد في صحيح البخاري عن أمر مبايعة عثمان، مروياً عن المسوّر بن مخرمة أن عبد الرحمن بن عوف بقي ثلاثة أيام بلياليها يستشير الناس، وقد شاور المهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد، وكانت أغلبيتهم تشير عليه بعثمان فجاء في الحديث (... فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار وأرسل إلى أمراء الأجناد -وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر- ثم قال: "أما بعد، يا علي إني قد نظرت في أمور الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان فلا تجعلن على نفسك سبيلاً، فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس: المهاجرون والأنصار، وأمراء الأجناد، والمسلمون"[2]. ومسألة مبايعة عثمان أنها كانت نزولاً على رأي أغلبية المسلمين من المهاجرين والأنصار محل اتفاق، وقد أيدت ذلك كتب الصحاح والسنن والسير والتاريخ.

٣. كانت سنة الخلفاء الراشدين الأخذ برأي أهل الشورى في المسائل التي لا نص فيها من الكتاب والسنة. وتظافرت الروايات على تأكيد هذا النهج، روى ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم، نظر

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص١٩٥ (كتاب الأحكام).

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١٩٤.

في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا بكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل قضى فيه بقضاء، فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[1].

رابعاً: من أقوال الفقهاء والمتكلمين:

لقد اعتد الفقهاء والمتكلمون برأي الأكثرية في الأمور التي لم يرد فيها نص، واعتمدوا مبدأ الأغلبية في الترجيح بين الآراء عند الاختلاف.

قال الغزالي: (فإنهم لو اختلفوا في الأمر وجب الترجيح بالكثرة)[2]، وقال أيضاً: (فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفة، فالإمام لمن عقدت له البيعة من الأكثر)[3].

وله عبارة أخرى أكثر وضوحاً: "وأكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل ظنية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب"[4].

قال الماوردي في بيان الحكم في مسألة اختلاف أهل المسجد حول اختيار الإمام فقال: "وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عمل على قول

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٦٢. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص٣٤٢، (كتاب الاعتصام، باب المشاورة).

(٢) الغزالي، الرد على الباطنية، ص٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٦٢.

(٤) فضائح الباطنية، ص١٩٢.

الأكثرية، فإن تكافأ المختلفون اختار لهم السلطان قطعاً لتشاجرهم من هو أدين وأسن وأقرأ وأفقه "[١].

قال الغزالي باعتماد الكثرة في تحقيق معنى الشوكة التي تتحقق بها البيعة في انعقاد الخلافة: " والكثرة في الأتباع والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والإجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح "[٢].

يقول أبو يعلى الفراء في مسألة اختيار الخليفة: " فأما انعقادها في اختيار أهل الحل والعقد، فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد "[٣]. ينص أبو يعلى على مبدأ الاحتكام إلى الأغلبية في الترجيح في مسألة اختيار الخليفة، عندما يكون هناك خلاف بين أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار.

ويقول ابن تيمية متحدثاً عن انعقاد الخلافة لأبي بكر: " وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة، لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك "[٤]. ويتضح من كلام ابن تيمية أن الأغلبية والكثرة هي المرجع في القطع بأمر الخلافة، والخلافة هي أهم أمور المسلمين وأخطرها.

قال علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع " الكثرة حجة "، أي هي التي تلي الإجماع[٥]، واستندوا إلى بعض الأحاديث في هذا المعنى مثل قوله

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠٢.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٧٩.

(٣) أبو يعلي، الأحكام السلطانية، ص٢٣.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٧٦، أورد ابن تيمية هذا المعنى في أكثر من موقع في هذا المصنف، ومن عباراته الأخرى: فمن قال إنه يصير إماماً بموافقة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا ذوي القدرة والشوكة فقد غلط، كما أن من ظن أن تخلف الواحد أو الاثنين أو العشرة يضرّ، فقد غلط.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٨٩. تيسير التحرير، ج٣، ص٢٣٦، ونقلوا هذا الرأي عن ابن جرير، وبعض المعتزلة.

صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة ويد الله على الجماعة، ومن شذ، شذ في النار"[1].

كما أن بعض العلماء فسروا معنى الجماعة الواردة في حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم المروي، عن حذيفة عندما سأله ماذا يفعل إذا أدركته الفتنة، فأجابه الرسول، صلى الله عليه وسلم: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"[2]. فقالوا: الجماعة هم غالبية المسلمين وأكثريتهم. واستدلوا على ذلك بحديث آخر عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم"[3].

ولفظ السواد الأعظم يعني غالبية الأمة وأكثريتهم، وهذا يدل على ترجيح الأكثرية والأغلبية إذا اجتمعت على رأي.

ونجد أن الأصوليين اعتدوا بكثرة الرواة في ترجيح أحد الخبرين وقالوا بأن رواية الاثنين أقرب إلى الصحة وأبعد عن السهو والغلط، وأن الشيء عند الجماعة أحفظ منه عند الواحد، ومن هنا قوله تعالى: ﴿**أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى**﴾[4]. وقال، عليه السلام: "الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد"[5]. فوجب أن يرجح ما كثر رواته، وما كثر رواته كان أقرب إلى التواتر، فوجب أن يكون أولى من غيره[6].

بعد دراسة الآراء الثلاثة والموازنة بينها والنظر في أدلتها نجد أن هناك عدة مرجحات، تجعل الأخذ بمبدأ الأكثرية أكثر صحة: ويمكن ترجيح مبدأ

---

(١) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٢. (كتاب الفتن). الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١١ (أبواب الفتن).

(٢) ابن ماجة، السنن، ج٣، ص١٣١٧.

(٣) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٢، (كتاب الفتن).

(٤) البقرة، آية (٢٨٤).

(٥) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص٩، (أبواب الفتن).

(٦) الشيرازي، التبصرة، تحقيق محمد حسن هيتو، ص ٣٤٨.

الأغلبية في المسائل التي لا نص فيها ووجوب التزام الإمام برأي الأكثرية من عدة وجوه:

١. تعارفت الأمم والشعوب على مدار الأزمان بالميل نحو الأكثرية. واعتبار الغالبية في معظم الاحوال دليل صواب، وتواطأ الناس قديماً وحديثاً، مسلمين وغير مسلمين على إقرار مبدأ رضى الأقلية برأي الأغلبية، فيمكن الاستئناس بهذه التجربة العالمية على إقرار هذا المبدأ، من منطلق توجه العقل الإنساني العام بمجمله في هذا الاتجاه.

٢. يقتضي العقل والمنطق أن يكون رأي المجموعة أقوم وأصوب وأقرب إلى الحقيقة من رأي الواحد، مهما عظم عقل الواحد ومنزلته، ومهما عظمت تجربته وطالت خبرته.

٣. الإمام أو الخليفة هو فرد من الأمة لا يتميز عن آحادها بشيء سوى أنه أثقل حملاً وأعظم مسؤولية، كما روي هذا عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهذا يقتضي أن يكون اجتهاده مثل اجتهاد غيره من المجتهدين، وإذا كان هذا يصح إطلاقه على عمر والخلفاء الراشدين فهو أكثر صحة وأقوم بالنسبة إلى غيرهم.

٤. إن إلزام الأمير باتباع رأي الأغلبية يعتبر ضمانة على عدم الاستبداد بالرأي ومنع التسلط الفردي الذي عانت منه الأمة فترات طويلة.

٥. إن الالتزام برأي الأغلبية أكثر تحقيقاً لمبدأ سلطة الأمة والذي هو محل اتفاق ولا نزاع فيه، وإن تفرد الأمير برأيه، وعدم نزوله على رأي أهل الشورى إنما هو نقض لسلطة الأمة، واعتداء على حقها الممنوح لها شرعاً.

٦. إن الالتزام برأي الأغلبية أكثر انسجاماً مع روح الشريعة، وأكثر تحقيقاً لمقاصد النصوص التي جاءت تأمر بالشورى وتحض عليها.

٧. تقتضي ظروف العصر أن لا يبقى الأمر بالشورى عاماً غائماً، بل لا بد من تحويله إلى مبدأ دستوري وقاعدة تشريعية قابلة للتطبيق الإجرائي الواضح المحدد الحاسم عند الاختلاف.

الفصل الخامس

حرية الرأي

المبحث الأول: مدلول حرية الرأي ومعناها

المطلب الأول: حرية الرأي في اللغة:

الرأي في اللغة من الفعل رأى، والرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، والرؤية بالعلم تتعدى إلى مفعولين، ورأى رأياً ورؤية.

وقال ابن سيدة: الرؤية النظر بالعين والقلب.

والرأي: معروف، وجمعه آراء.

وفي حديث الأزرق بن قيس: وفينا رجل له رأي.

ويقال فلان من أهل الرأي: أي ممن يأخذون بآرائهم فيما يشكل من الحديث أو لم يأت فيه حديث ولا رأي.

وفلان يرى رأي فلان: إذا كان يرى رأيه ويميل إليه ويقتدي به[1].

المطلب الثاني: حرية الرأي في الاصطلاح

لم يحفل المفكرون والعلماء بتعريف حرية الرأي، لأنها أشهر من التعريف وهي أم الحريات وأساسها، ولكنهم أسهبوا في بحث أهميتها

(١) لسان العرب، ج١، ص١٠٩٦، الطبعة المعدّلة الحديثة. مادة رأى.

وأسسها وحدودها، ويمكن التعرض لمفهوم حرية الرأي من خلال النظرات المختلفة لها.

أولاً: النظرة الفلسفية الوجودية

ترى الإنسان استثناءً من كافة الموجودات، فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يشكل مستقبله وفق أرادته الحرة ومشيئته الخاصة. والوجود الإنساني في حقيقته ذو طابع خاص يجعل لكل فرد وجوداً مستقلاً، ولكنه مزود بإمكانيات تجعله قادراً على المساهمة والمشاركة مع غيره في تحقيق أهدافه. وليس وجود الشخص سوى مقدرته على اكتشاف قدراته وتحقيق ذاته والتعبير عن حريته. فحرية الرأي هي وسيلة الاتصال مع الآخرين، وهي عملية تعبير عن القدرة وتمثيل الإرادة[(١)].

ثانياً: النظرة الإجتماعية:

ترى أنه لا سبيل إلى بلورة رأي جماعي حر، ولا يمكن التعبير عن الإرادة الجماعية إلا عن طريق الحوار والمناقشة بين الأفراد، ولا يتأتى ذلك إلا بإتاحة الفرصة لحرية الرأي وحرية التعبير والنقد.

ولكن الاعتداد يكون بحرية الرأي الجماعي ورأي الأغلبية، وهذا الرأي الجمعي قد يختلف عن رأي الأفراد المكونين للجماعة كل على حده. والرأي الجمعي يتميز بالجبر والإلزام لأفراد الجماعة، ولكن عناصر تكوينه تأتي بعد ومناقشة وتمحيص من الأفراد[(٢)].

ثالثاً: المذهب الطبيعي:

يقوم هذا المذهب على أن الإنسان خلق بطبيعته مزوداً بالعقل، جهاز التفكير والتدبر، واللسان أداة التعبير عما يدور في ذهنه، ويتميز الإنسان بهما عن سائر المخلوقات.

---

(١) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص٩٨، رسالة دكتوراه.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٠.

كما أن الحقيقة تقتضي أن الخطأ والصواب ليس حكراً على أحد بذاته أو جنس بعينه، فكل الناس عرضة للخطأ، وهذا يقتضي أنه لابد من وجود آراء أخرى تحاول تلمس طريق الصواب. وبناءً على هذه النظرية اتجه فلاسفة أوروبا إلى نسبة هذا الإيحاء إلى الطبيعة، ومن هنا سمّوا كل الحقوق المتصلة بفطرة الإنسان وخلقته حقوقاً طبيعية. وعلى ذلك فإن حرية الرأي هي حق طبيعي للفرد، ملتصق به منذ ولادته، وأن تنازل الإنسان عن حريته هو في حد ذاته التنازل عن حقه في الهواء والغذاء[1].

رابعاً: النظرة الإسلامية:

تقوم هذه النظرة على مصدر الحقوق والحريات الإنسانية كلها وهي شريعة الله، لأنها العدل المطلق التي لا يأتيها الباطل ولا يعتورها النقص، قال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾[2] ولقد خلق الله الإنسان من أجل تحقيق عبوديته، فخلقه مزوداً بالعقل والإرادة، وأعطاه الحرية في الدنيا منذ ولادته، ليختار طريقه، قال تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[3].

وحرية الرأي هي ضرورة فردية وضرورة اجتماعية، متوافقة مع فطرة الإنسان وفلسفة وجوده، ولا غنى له عنها في تحقيق مصلحته الحقيقية في الدنيا والآخرة، بالإضافة إلى أنها تكتسب عمقاً عقدياً بتقدير الله لها[4].

---

(١) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص ١٠٥.

(٢) الحديد، آية (٢٥).

(٣) البقرة، آية (٥٦).

(٤) محمد فتحي عثمان، الفكر السياسي الإسلامي، ص١٤٧ وما بعدها.

المبحث الثاني: الأصول الشرعية لحرية الرأي في الإسلام

حرية الرأي في الشريعة الإسلامية أصيلة ومصونة، وهي ليست وليدة التطور الفكري الإنساني، كما أنها ليست ثمرة من ثمرات نضال الأفراد والجماعات ضد الطغاة والمستبدين، وإنما هي سمة بارزة من سمات الفكر الإسلامي، وهي حق شرعي أصيل، تدعمه النصوص في الكتاب والسنة، وتنهض به قواعد الشريعة وأصولها العامة القطعية.

ونستطيع تأصيل حرية الرأي في الشريعة الإسلامية على أسس وأصول قطعية معتبرة، ومن أهمها:

المطلب الأول: قاعدة "لا إكراه في الدين"

عدم الإكراه في الدين، وإتاحة الحرية الكاملة للأفراد أن يعتقدوا ما شاؤوا من المعتقدات، هي قاعدة كبيرة في الإسلام، وهي أصل قطعي، وأهم ما يدعم هذه القاعدة قوله جل شأنه: ﴿ **لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي** ﴾[1].

يقول البيضاوي: "إذ الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه، وقد تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت الدلائل على أن الأيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية، والكفر غي يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبين له ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلباً للفوز بالسعادة والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء"[2].

---

(١) البقرة، آية ٢٥٦.

(٢) البيضاوي، التفسير، ج١، ص١٣٥.

والقول بأن هذه الآية منسوخة بآية القتال قول ضعيف، كما ذهب إلى ذلك المفسرون[1].

ويستدل من هذه القاعدة على مبدأ الحرية الكاملة بوجه عام في الشريعة الإسلامية. ذلك أن الله خالق الأكوان وخالق الخلق من أجل عبادته لم يكره أحداً على عبادته، ونهى المؤمنين عن إكراه غيرهم على الاعتقاد الصحيح، وكل هذا يدعم حرية الرأي ويدعو إلى إقامتها، إذ إن الشريعة أذنت بإقامة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي إقامة دائمة، وسمحت لهم أن يتمتعوا بحق المواطنة الكاملة تحت ظل دولة الإسلام، وهذه الآية وآيات أخرى تدعم أصلاً ثابتاً في الشريعة الإسلامية، وهو أن الله خلق الإنسان من أجل إقامة سنة الابتلاء، وحقيقة الابتلاء لا تقوم بالإكراه، وعدل الله بالمحاسبة يوم القيامة يقتضي أن يعطي الإنسان كامل الحرية في اختيار ما يعتقد، وتفضل الله على الخلق ببعث الرسل والأنبياء من أجل توضيح طريق الهداية وعواقبها، وطريق الضلال وعواقبها، وهذا من فيض نعمته وجميل منته.

قال تعالى: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه، فجعلناه سميعاً بصيراً**﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ **الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً، وهو العزيز الغفور** ﴾[3]. والابتلاء هنا هو الاختبار بالتكليف، ليبين من خلال العمل من هو الأورع عن محارم الله والأسرع في طاعته[4].

ولقد زود الله الإنسان بالعقل والسمع والبصر، من أجل استكمال صحة الابتلاء وليكون قادراً على تعقل البراهين ومشاهدة الآيات واستماع الخطاب، ثم حمله الله مسؤولية اختياره، بعد توضيح سبيل النجاة.

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج١، ص٢٣٣.

(٢) الإنسان، آية (٢).

(٣) الملك، آية (٢).

(٤) البيضاوي، التفسير، ج٢، ٥٠٩.

قال تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل، إما شاكراً وإما كفوراً﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾[2] أي طريقي الخير والشر[3]، ويقتضي كمال عدل الله أن يرفع القهر عن المكلفين، حتى تكون محاسبتهم وفق سنة الابتلاء الإلهي في الدنيا. ولا يستقيم معنى الابتلاء إذا كان المكلفون مقهورين مجبورين مكرهين على سلوك طريق معين، وما كان الجهاد في الإسلام إلا من أجل إتاحة الحرية الكاملة للناس من أجل الاختيار الحر الصحيح الصادر عن إرادة حقيقية، والقوة والسيف في الجهاد من أجل إزالة عوامل القهر والتسلط التي تحول بين الناس وبين ما يختارون، ولم يكن المسلمون يكرهون أحداً على الدخول في الإسلام بعد الانتصار في الفتوحات. ومن هنا نفهم كلمات المقاتل المسلم في جيش الفتح وهو ربعي بن عامر عندما خاطب رستم قائد جيش الفرس (جئنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة)[4].

المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾[5].

فقد جعل الله، عز وجل، مناط الخيرية في هذه الأمة هو القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وروي أنه، عليه السلام، سئل: من خير

---

(١) الإنسان، آية (٣).
(٢) البلد، آية (١٠).
(٣) البيضاوي، التفسير، ج٣، ص٦٠٠.
(٤) الطبري، التاريخ، ج٤، ص١٠٧.
(٥) آل عمران، آية (١١٠).

الناس فقال: آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصلهم للرحم "[1].

ويقول ابن تيمية: فبين سبحانه أن هذه الأمة خير الأمم للناس فهم أنفعهم لهم، وأعظمهم إحساناً إليهم، لأنهم كملوا أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر من جهة الصفة والقدر، حيث أمروا بكل معروف ونهوا عن المنكر لكل أحد، وأقاموا ذلك بالجهاد في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم وهذا كمال النفع للخلق[2].

وقال ابن تيمية: وإذا كان جماعُ الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا هو نعت النبي والمؤمنين كما قال تعالى: ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[3].

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو جماع الدين والولايات، ولا يقوم الدين إلا به، وجب أن نعلم أن فريضة الأمر بالمعروف لا تقوم إلا إذا أتيحت حرية الرأي، وحرية التعبير لدى أفراد الأمة، لأن من أهم أدوات تغير المنكر عبر الأمر والنهي، الذي يكون بتوصيل الكلمة وإقامة الحجة، وتبليغ الناس، وهدايتهم إلى الرشد، ومحاورتهم ومبادلة الحجة بالحجة والجدال بالتي هي أحسن، وتعليمهم أمور دينهم.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب مطلوب فعله على وجه الجزم، وجاء مقروناً بأعظم الواجبات مثل الصلاة والزكاة، ومقروناً بالإيمان؛ تدليلاً على عظم شأنه وخطورة أمره، ولا سبيل لإقامة هذه الفريضة على

(١) البيضاوي، التفسير، ج١، ص١٧٥. ابن العربي، أحكام القرآن، ج١، ص٢٩٢.

(٢) ابن تيمية، الحسبة، ص٥٩.

(٣) النساء، آية (٧١). ابن تيمية، الحسبة، ص٦.

الوجه الأكمل الذي ينجي من الإثم إلا بإباحة حرية الرأي وإباحة الوسائل التي بوساطتها يتم التعبير عن الرأي. "وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

ولذلك نستطيع أن نقول بأن إفساح المجال لحرية الرأي واجب شرعي على أولي الأمر، لأنها طريقة مؤدية إلى قيام فرائض وواجبات شرعية مؤكدة.

وجاءت الأحاديث النبوية لتؤكد فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتوعد الأمة إذا تقاعست عن أداء هذه الفريضة بالعذاب، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[1].

وقال الرسول، صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[2].

وكل الأحاديث التي جاءت تؤكد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعتبر مؤكدة لوجوب إيجاد حرية الرأي، وصيانتها، والحفاظ عليها، وعدم المساس بها، لأنها الطريق إلى إتمام فرائض الله وكمال دعوته. ومن أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، في هذا المجال: "عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قام خطيباً فكان مما قال: "ألا لا يمنعن رجلاً هيبة الناس أن يقول بحق إذا علمه"[3].

عن أبي البحتري عن أبي سعيد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لا يحقر أحدكم نفسه" قالوا: يا رسول الله كيف يحقر أحدنا نفسه؟ قال: "يرى أمراً لله عليه فيه مقال، ثم لا يقول فيه، فيقول الله، عز وجل، له يوم

---

(١) مسلم، الصحيح، ج٢، ص٢٢. الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٩.

(٢) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٧. ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٢٧.

(٣) ابن ماجة، السنن، ج٢، ١٣٢٨.

القيامة ما يمنعك أن تقول فيّ كذا وكذا. فيقول خشية الناس. فيقول: فإياي كنت أحق أن تخشى "[1].

المطلب الثالث: النصيحة:

النصيحة من الفعل نصح، ونصح الشيء: خلص، والناصح: الخالص. والنصح: نقيض الغش. ونصحه نصحاً ونصيحة ونصاحة الأفصح: نصح له. قال تعالى: ﴿**وأنصح لكم**﴾[2].

قال ابن الأثير: النصيحة، كلمة يعبر بها عن جملة إرادة الخير للمنصوح له وليس يمكن أن يعبّر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها[3]. وقيل النصح: إخلاص العمل عن شوائب الفساد، والنصيحة: الدعاء إلى مافيه الصلاح والنهي عما فيه الفساد[4]. قال الطرطوشي: النصح في الجملة فعل الشيء الذي به الصلاح[5].

والنصيحة مبدأ إسلامي عام في إرادة الخير للناس وحضهم عليه، ونهيهم عن الفساد وكل ما يؤدي إلى سوء المال. والنصيحة مبدأ سياسي إسلامي أيضاً في إسداء المشورة للحاكم وتصويبه، ودعوة العامة إلى ما فيه الخير والصلاح في الدنيا والآخرة. وجاءت الآيات لتؤيد مبدأ النصيحة وتؤصله من الناحية الشرعية، وتجعله جزءاً من رسالة النبوة.

قال تعالى على لسان النبي نوح، عليه السلام: ﴿**قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم**﴾[6].

---

(١) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٢٨، في الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله ثقات، وأبو البحتري هو سعيد بن فيروز الطائي، انظر الهامش، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

(٢) الأعراف، آية (٦٢).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٦٤٦، الطبعة المعدلة.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص ٢٩٦.

(٥) الطرطوشي، سراج الملوك، ص٢٤٦.

(٦) الأعراف، الآيات (٦١، ٦٢).

وعلى لسان هود، عليه السلام: ﴿ **قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين** ﴾[1].

وقال تعالى على لسان النبي صالح، عليه السلام: ﴿ **وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم، ولكن لا تحبون الناصحين** ﴾[2].

وجاءت الأحاديث النبوية لتؤكد مبدأ النصيحة وتجعله جزءاً من العلاقة السياسية بين الرعية والحاكم، فقد ورد في نص البيعة:

ما رواه البخاري وأهل السنن عن جرير بن عبد الله: بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، فلقنني: "فيما استطعت والنصح لكل مسلم"[3].

عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: الدين النصيحة، قلنا لمن قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[4].

قال النووي: هذا حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام، وقال الخطابي في شرح هذا الحديث: النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح، وهو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة[5].

ومعنى الحديث: عماد الدين وقوامه النصيحة، كقوله (الحج عرفة) وقد ذكر الخطابي في تفسير النصيحة ما لخصه النووي بقوله:

- **النصيحة لله:** ينصرف معناها إلى الإيمان بالله ونفي الشريك عنه وترك الإلحاد في صفاته، وتنزيهه عن كل النقائص، والقيام بطاعته واجتناب

---

(١) الأعراف، الآيات (٦٧، ٦٨).

(٢) الأعراف، الآية (٧٩).

(٣) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٩٣. مسلم، الصحيح، ج٢، ص٣٩. وقد وردت عدة روايات تشترك جميعها بنص: والنصح لكل مسلم. وبعض الروايات ذكرت البيعة على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة.

(٤) مسلم، الصحيح، ج٣، ص٣٦، ٣٧.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٣٧، ٣٨.

معصيته والحب فيه والبغض فيه، وموالاة من أطاعه ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به.

- **النصيحة لكتابه:** الإيمان بأنه كلام الله، وتلاوته حق التلاوة، والخشوع عندها، وإقامة حروفه، والذب عنه، والتصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه وتفهم علومه، والاعتبار بمواعظه، والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه والتسليم لمتشابهه.
- **النصيحة لرسوله:** تصديقه على الرسالة والإيمان بما جاء به وطاعته في أمره ونهيه ونصرته حياً وميتاً وإعظام حقه وإحياء طريقته وبث دعوته ونشر شريعته، وحبه وحب أهل بيته وأصحابه ومجانبة من ابتدع في سنته.
- **والنصيحة لأئمة المسلمين:** حيث يتم معاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه وأمرهم به وتنبيههم برفق ولطف وإعلامهم بما غفلوا عنه، وترك الخروج عليهم، وتآلف قلوب الناس لطاعتهم، والصلاة خلفهم والجهاد معهم، والدعوة لهم بالصلاح، والمراد بأئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات.
- **النصيحة لعامة المسلمين:** إرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم وكف الأذى عنهم، فيعلمهم ما يجهلونه من دينهم، ويعينهم عليه بالقول والفعل وستر عوراتهم وسد خلاتهم، ودفع المضار عنهم، وجلب المنافع لهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، والشفقة عليهم وتوقير كبيرهم ورحمة صغيرهم، وتخولهم بالموعظة الحسنة وترك غشهم وحسدهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه من الخير، ويكره لهم ما يكره لنفسه من المكروه[1].
- **النصيحة لجميع الملل:** أن يحب إسلامهم، ويدعوهم إلى الإيمان بالقول ويحذرهم سوء مغبة الكفر[2]. قال ابن بطال، رحمه الله: النصيحة

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، ج٢، ص٤٠.

(٢) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٢٤٧.

تسمى ديناً وإسلاماً، وإن الدين يقع على العمل كما يقع على القول، وقال: "النصيحة فرض والنصيحة لازمة على قدر الطاقة "[1]. فالنصيحة إذن على قدر كبير من الأهمية، وهي محض الإيمان ومدار الإسلام كما رأينا، ولكن النصيحة لا يصلح أداؤها إلا في جوّ تسوده حرية الرأي، ويسمح فيه للأفراد بالتعبير عما يجول في أنفسهم من آراء يرون أنها تؤدي إلى خير الأمة والمجتمع. ولابد من السماح للمواطنين وتمكينهم من مخاطبة أولي الأمر، وإرشادهم إلى مايرون أنه الصواب وأنه الحق.

قال أبو الدرداء: العلم يبلغه البر والفاجر، والنصيحة لله لا تثبت إلا في قلوب المنتخبين، من الذين صحت عقولهم، وصدقت نياتهم[2].

وقال ميمون بن مهران: قال عمر بن العزيز: قل لي في وجهي ما أكره، فإن الرجل لا ينصح أخاه حتى يقول في وجهه ما يكرهه[3].

وقال أبو الدرداء: إن شئتم لأنصحن لكم، إن أحب عباد الله إلى الله الذين يحببون الله إلى عباده، ويعملون في الأرض نصحاً[4].

هذه الآثار تدل بوضوح على أن حرية الرأي مرتبطة بنية الإصلاح، وحب الخير وأدب الحوار، وجميل القول وحسن الخطاب.

المطلب الرابع: الشورى

لقد بحثنا الشورى في صفحات سابقة، وعلمنا أنها حق الأمة وواجب الحاكم، وأقمنا على ذلك الأدلة من الكتاب والسنة وأفعال الخلفاء.

وينبني على ذلك وجوب إفساح المجال لحرية الرأي، حتى يتسنى لأهل الشورى إبداء آرائهم، ولا تتم الشورى على وجهها الحقيقي، ولا تؤتي

---

(١) الطرطوشي، سراج الملوك، ج٣، ص٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤٨، ٣٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣٤٨، ٣٤٩.

ثمارها الصحيحة في جو لا يسمح به بحرية الرأي، وفي جو يسوده الكبت والقهر، ومحاربة أصحاب الآراء ومطاردة الناصحين.

المطلب الخامس: المصلحة العامة

نعلم يقيناً أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، وكل أحكام الإسلام وتكاليفه مغياة بالمصلحة الحقيقية في الدنيا والآخرة، وتحقيق المصلحة العامة يشترك في طلبها عامة المسلمين، فهم جميعاً مكلفون بالسعي نحو المصلحة. ويجب استنهاض العقول للبحث في إيجاد الوسائل التي تنشر الخير وتؤدي إلى الصلاح، وتقطع دابر الفساد، ولا يتم ذلك إلا إذا أتيحت حرية الرأي لكل المواطنين، بحيث يستطيع كل فرد التعبير عما أوصله تفكيره وجهده وسعيه لما يرى أنه الخير.

وإذا كان الحفاظ على العقل يعتبر من الضرورات الخمس التي تعد المرتبة الأولى في مقاصد الشريعة، فالحفاظ على العقل يأتي من خلال تكريمه بالحرية، لينطلق في آفاق الكون باحثاً ومستكشفاً ومناظراً ومحاججاً، يلتقط الحكمة، ويصعد في مدارج الحقيقة وأصعدة العلم. ولا تتأتى ثمرة الجهد العقلي الجماعي إلا عبر الحوار الجماعي، وعبر النقاش بين الآراء المختلفة، والمعارضة بين الآراء المختلفة، للوصول إلى الرأي الصواب الذي يكون أكثر تحقيقاً للمصلحة. ولا يتم ذلك إلا إذا وجدت حرية الرأي، وتم ضمان حرية التعبير.

وتعتبر المصلحة العامة أصل تشريعي لحرية الرأي في الإسلام، ويفهم هذا من حديث السفينة المروي عن الرسول، صلى الله عليه وسلم: "مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة في البحر، فأصاب بعضهم أعلاها، وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها يصعدون فيستقون الماء فيصبون على الذين أعلاها، فقال الذين في أعلاها: لا ندعكم تصعدون فتؤذوننا، فقال الذين في أسفلها فإننا ننقبها من

أسفلها فنستقي. فإن أخذوا على أيديهم فمنعوهم، نجوا جميعاً، وان تركوهم غرقوا جميعاً "[١]. ومن أوجه المصلحة التي تحققها حرية الرأي:

أولاً: حرية الرأي وسيلة للتقدم

لقد استخلف الله الإنسان في الأرض من أجل إعمارها، ويكون أعمارها بتراكم خبرات العقل البشري عبر التاريخ الإنساني، إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، وفي مجال اكتشاف قوانين الكون ونواميسه التي وضعت وسخرت لخدمة الإنسان، لتساعده على نشر رسالة الخير والإصلاح، واستئصال شأفة الفساد في البر والبحر.

وتراكم الإنجازات البشرية التي دفعت الإنسان للتقدم في استغلال الطاقة المخزونة في ذرات الكون لمصلحة الإنسانية، إنما هي ثمرة الإبداع العقلي والابتكار العلمي الذي أنبتته حرية الرأي والتعبير عنه.

ومن سنن الله في الكون التي نشهدها ونبصرها رأي العين، أنه أينما وجدت حرية الرأي والتعبير عنه في بقعة من بقاع الأرض إلا وكانت سبباً في التقدم الإنساني والإنجاز الحضاري المتميز على جميع الأصعدة، والذي يرتد على الإنسان نعمة ورخاءً ورفاهاً وأمناً واستقراراً. وأينما وجد الكبت والقهر ومصادرة الرأي والحيلولة دون حرية التعبير إلا وساد التخلف، وانتكست الحضارة، وتوقفت عجلة التقدم، وارتد على الإنسان ضيقاً وضنكاً وقلقاً وفقراً وفتنة.

ثانياً: حرية الرأي أداة الإصلاح في الحكم

ذلك لأن حرية الرأي وسيلة السلطة في التعرف على أفكار المواطنين[٢]، ورأي المواطنين هو الموجه للسلطة الحاكمة القائمة على رعاية المصلحة العامة وتحقيقها.

---

(١) الترمذي، الصحيح بشرح ابن العربي، ج٩، ص١٩، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

(٢) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص١٢٦.

ومن هذا المنطلق نجد الخليفة الأول أبابكر رضي الله عنه في أول خطبة سياسية بعد استلامه الخلافة يقرر مبدأ حرية الرأي وسيلة للإصلاح في الحكم فيقول: " أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، . . . إن أحسنت فأعينوني، وإن أسات فقوموني، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. . . "[1].

وسيدنا عمر يقرر نفس المبدأ بقوله: "إذا رأيتم فيّ اعوجاجاً، فقوموني". ونقل السيوطي عن عمر قوله: " أحب الناس إلي رجل رفع إلي عيوبي"[2]. ورُوي عن علي بن أبي طالب قوله في عهده إلى الأشتر: "وليكن أثر أعوانك عندك أقولهم بمر الحق لك"[3].

وسيرة الخلفاء المسلمين مليئة بالحوادث والوقائع التي تشير إلى أن حرية الرأي كانت أصلاً شرعياً ثابتاً وحقاً للأمة والأفراد، وقد روت كتب التاريخ والآثار فصولاً مطولة في هذا الشأن.

ومن هذه الروايات، ذكر أن سودة[4] بنت عمارة بن أسد استأذنت للدخول على الخليفة معاوية، فأذن لها، فقال لها: هيه يا بنت الأسد، ألست القائلة يوم صفين:

شمر كفعل أبيك يابن عمارة ... يوم الطعان وملتقى الأقران

وانصر علياً والحسين ورهطه ... واقصد لهند وابنها بهوان

فقالت: بلى يا أمير المؤمنين، فما مثلي من رغب عن الحق ولا اعتذر بالكذب، قال: فما حملك على ذلك، قالت: حب علي، واتباع الحق،

---

(١) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢٠٣. ابن قتيبة، الإمامة والسياسية، ص٢٧.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص١٣٠.

(٣) نهج البلاغة، ج٢، ص٢٤٥.

(٤) هي سودة بنت الأسد الحمداني شاعرة من شواعر العرب، ذات فصاحة وبيان، الإمام محمد بن عبد الله القلعي، انظر تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ٦٣٠هـ، ص٢٥٨. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج١، ص٣٧٣.

فقال: والله ما أرى عليكم من أثر عليّ شيئاً، فقالت: نشدتك الله يا أمير المؤمنين من إعادة ما مضى وتذكار ماخلا، فقال: هيهات ما مثل فعل أخيك ينسى، وما لقيت من أحد ما لقيت من أخيك وقومك، قالت: صدقت يا أمير المؤمنين، لم يكن أخي والله دهش[1] المقال ولا خفي المكان، وكان والله كما قالت الخنساء:

وإنّ صخراً لتأتم الهداة به   كأنـــهُ علم في رأسه نار.

وأنا أسأل أمير المؤمنين إعفائي مما استعفيته منه، فقال: قد فعلت ما حاجتك، فقالت: يا أمير المؤمنين إنك أصبحت للناس سيداً ولأمرهم والياً، والله سائلك عن أمورنا، وما افترض الله عليك من حقنا. وما يزال يقدم علينا من يهجم بعزك، ويبطش بسلطانك، فيحصدنا حصد السنبل، ويدوسنا دوس البقر، ويسومنا الخسف، هذا ابن أراطة[2]، قدم علينا، فقتل رجالاً، وأخذ أموالاً، ولولا الطاعة لكان فينا عز ومنعة، فإما عزلته فشكرناك، وإلا عرفناك، فقال معاوية: أبقومك تهدديني، لقد هممت أن أحملك على قتب أشرس، فأردك إليه فينفذ فيك حكمه، فأطرقت وبكت، وأنشأت تقول:

صلـى الله علـى روح يضمه   قبر فأصبح فيه العدل مدفونـاً
قد حالف الحق لا يبغي به بدلاً   فصار بالحق والإيمان مقرونـاً

قال: ومن ذلك، قالت: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، فقال معاوية: اكتبوا لها برد مالها، والعدل عليها، فقالت: إليّ خاصة أم لقومي عامة، فقال: ما أنت وقومك، فقالت: هي والله الفحشاء أذن اللؤم، إن كان عدلاً شاملاً، وإلا فأنا كسائر قومي. قال: هيهات يا أهل

---

(١) دهش: من ذهب عقله صباءً أو خوفاً، مختار الصحاح، ص٢١٣.

(٢) هو بسر بن أراطة بن أبي أراطة القرشي العامري، لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فارساً فتاكاً، وقد أشرع القتل في بيت رسول الله، وقتل ابني عبيد الله بن عباس بين يدي أمهما، وسبى النساء المسلمات، ولذلك يجمع أهل السيرة أنه رجل سوء، مات بالمدينة وقيل بالشام أيام معاوية [تهذيب الرياسة للقلعي، نقلاً عن شذرات الذهب والاستيعاب والطبقات الكبرى].

العراق، لمّظكم علي بن أبي طالب الجرأة على السلطان، اكتبوا لها بحاجتها ولسائر قومها[1].

ثالثاً: حرية الرأي وسيلة لمقاومة الظلم والطغيان

الأمة مصدر السلطات، وهي المسؤولة عن اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته، وهي صاحبة الحق في اتخاذ الإجراءات التي تضع حداً للظلم والتجاوز من الحاكم المستبد. ويجب تمكين الأمة من اكتساب حقوقها والقيام بواجباتها، وأول وسائل تمكين الأمة من القيام بمهمة مراقبة الحكام ومحاسبتهم ووضع حد للظلم هي حرية الرأي. و نفهم هذا من حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: "سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهاه وأمره فقتله"[2].

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"[3]. وفي رواية أخرى عن أبي أمامة: "... كلمة حق عند سلطان جائر"[4].

روي عن أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، في تفسير الآية ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾ إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[5].

---

(١) الإمام القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ص٢٥٨.

(٢) حديث خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه في ذات الله فقتله على ذلك، أخرجه الحاكم من حديث جابر في المستدرك، ج٢، ص١٢٠، وقال صحيح الإسناد. [انظر المغنى عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للعلامة ابن زين العابدين أبو الفضل العراقي، مطبوع في ذيل الإحياء، ج٢، ص١١٣].

(٣) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٢٩. الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٩.

(٤) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٣٠.

(٥) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٤.

لذلك يجب أن يمكّن الناس من التعبير عن آرائهم، والجهر بما يعتقدون أنه الحق، وأنه الصواب، وهذا هو الطريق لوقف الاستبداد وعدم التمادي بالظلم.

وحرية الرأي مباحة لكل المواطنين في الأوقات العادية ولكنها تصبح واجبة إذا وقع ظلم على المواطنين، ويصبح الجهر بالرأي في وجه الظالم من أفضل مراتب الجهاد. وقد كان موقف العلماء المسلمين على مدار التاريخ أمام الخلفاء متصدين للظلم وجاهرين بكلمة الحق، رادعين للطغيان.

روي أن سليمان بن عبد الملك لما قدم المدينة أقام بها ثلاثاً، فقال: ما هاهنا رجل ممن أدرك الصحابة؟ فقيل له: إن هاهنا رجلاً عابداً من التابعين اسمه أبو حازم، أدرك جماعة من أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ونقل عنهم الأحاديث، فبعث إليه، فلما جاءه، واستقر به المجلس، قال له سليمان: يا أبا حازم مالنا نكره الموت، قال: لأنكم أخربتم آخرتكم، وعمرتم دنياكم، فأنتم تكرهون النقلة من العمران إلى الخراب، قال: صدقت يا أبا حازم، فكيف القدوم على الله تعالى؟ قال: أما المحسن فكغائب يقدم على أهله، وأما المسيء فكالعبد الآبق يقدم على مولاه، قال: فبكى سليمان وقال: ليت شعري مالنا عند الله يا أبا حازم، فقال: اعرض نفسك على كتاب الله، فإنك تعلم مالك وما عليك، قال: وأين أصيب ذلك من كتاب الله، قال: عند قوله تعالى (إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي جحيم)، قال: يا أبا حازم فأين رحمة الله؟ قال: (قريب من المحسنين)، قال: فبكى سليمان، وأطرق ساعة ثم رفع رأسه إليه وقال: يا أبا حازم من أعقل الناس؟ قال: من تعلم الحكمة وعلّمها الناس، قال: فمن أحمق الناس؟ من دخل في هوى رجل ظالم، فباع آخرته بدنيا غيره، قال: فما تقول فيما نحن فيه؟ فقال: اعفني من هذا السؤال، قال سليمان: إنما هي نصيحة بلغتها، فقال:

إن ناساً أخذوا هذا الأمر من غير مشورة من المسلمين، ولا إجماع من رأيهم، فسفكوا الدماء على طلب الدنيا، ثم ارتحلوا عنها، فليت شعري ما قالوا، وما قيل لهم، فقال رجل من جلسائه: بئس ما قلت يا شيخ، قال أبو حازم: كذبت والله يا جليس السوء، إن الله تعالى أخذ الميثاق على العلماء [ليبيننّه للناس ولا يكتمونه] فقال سليمان: يا أبا حازم كيف لنا الصلاح، قال: تدع التكلف وتتمسك بالنصفة، قال: فكيف طريق المأخذ لذاك؟ قال: تأخذ المال من حله، وتضعه في أهله، قال: ومن يقدر على ذلك؟ قال: من قلده الله تعالى من الأرض ما قلدك.

قال سليمان: ارفع إلي حوائجك يا أبا حازم، قال: هيهات، فإني قد رفعتها إلى من لا تحتجب دونه الحوائج، فما أعطاني منها قنعت، وما منعني منها رضيت[1].

---

(١) عبد الرحمن الشيزَري، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، ص٧١٦. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص١٤٧.

المبحث الثالث : غير المسلمين وحرية الرأي في المجتمع الإسلامي

حرية الرأي في المجتمع الإسلامي هي لجميع المواطنين على قدم المساواة، وكل فرد مطالب بتقديم نصحه ورأيه وما يعتقد أنه صواب، وله حق التعبير عن رأيه بحدود ما توصل إليه علمه وجهده، وفي ميدان تخصصه.

وحق المواطنة في دولة الإسلام لا يقتصر على المسلمين فقط، بل إن هناك فئات من غير المسلمين لهم الحق في اكتساب صفة المواطنة والتابعية لدولة الإسلام كما رأينا في مقدمة هذا البحث، وتعود شرعية هذا الحق إلى أصل تشريع عقد الذمة، الذي اعتبرناه أحد الأسس في منح جنسية الدولة الإسلامية. ومن هنا فإن غير المسلمين المواطنين، لهم حق التمتع بالحقوق السياسية والحريات السياسية، هذا الأصل في التعامل معهم حسب القاعدة الفقهية: "لهم مالنا وعليهم ما علينا".

ولكن يثورهنا تساؤل يحتاج إلى إجابة، وهو: هل لغير المسلمين الحرية في التعبير عن معتقداتهم، والتبشير بقناعاتهم غير الإسلامية، أو المخالفة للإسلام، داخل المجتمع الإسلامي؟!.

ابتداء نحن نقرر أن لهم الحق في إبداء آرائهم فيما يتعلق بالمسائل العامة التي تخص جميع الأمة، ولهم الحق في الاجتهاد في اقتراح الحلول للمشكلات المطروحة، خاصة فيما يتعلق بتخصصاتهم على جميع الأصعدة والمستويات العلمية والعملية. لاسيما في المجالات السياسية، والمجالات المصلحية عامة.

أي أن حقهم السياسي في المشاركة في تداول الآراء ومناقشة المسائل السياسية محفوظ مصان، ويبدو أن هذا يكاد يكون محل اتفاق أغلبية الآراء. ولكن السؤال هو حول التعبير عن معتقداتهم المخالفة للإسلام والتبشير بها في المجتمع الإسلامي!.

وهذه المسألة تبتعد قليلاً عن المجال السياسي فيما أعتقد، وتقترب من مسألة الحقوق الدينية، وهذه المسألة قد بحثها الفقهاء بإسهاب ومجال عقود الذمة يوضح المسألة بالتفصيل.

ويمكن تلخيص هذه المسألة في عدة نقاط:

١. الأصل التشريعي العام في هذه المسألة هي قاعدة: الحرية الدينية المكفولة لمواطني الدولة، والتي أخذت من النص القرآني: ﴿ **لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي** ﴾[1]. وقد بحثنا معنى هذه الآية في مقدمة هذا البحث. وهذه الآية تفيد حق الفرد في اختيار عقيدته دون إكراه، بل ويجب على السلطة ضمان هذه الحرية وصيانتها والدفاع عنها، ومنع الفتنة في الدين والمعتقد.

وإذا سلمنا بهذه القاعدة، فيجب التسليم بتوابع هذه القاعدة، أي إذا سمح للناس أن يتركوا وما يدينون، فيجب السماح لهم بأداء شعائرهم وصلواتهم وطقوسهم، والذهاب إلى معابدهم والتجمع والتجمهر من أجل ذلك، والدفاع عنها ضد من ينتقصها. وهذه في الحقيقة مظاهر حرية الرأي فيما يتعلق بأديانهم.

٢. من خلال عقود الذمة التي عقدها المسلمون لأهل الأرض المفتوحة، والتي بموجبها أقروهم على عقائدهم وأديانهم. جاء في الوثيقة السياسة الأولى التي كتبها الرسول، صلى الله عليه وسلم، في المدينة:

---

(١) البقرة، آية (٢٥٦).

- " وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم "[1].
- " وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته "[2].

وجاء في كتاب سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، مع نصارى نجران: " ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم، وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليهم ربيّة ولادم جاهلية ولا يحشرون ولا يطأ أرضهم جيش "[3].

وإذا سمحنا لغير المسلمين بممارسة شعائر أديانهم، والتي نعتقد نحن المسلمون بخطئها، وربما تكون في بعض الأحوال إساءة إلى الله أو أنبيائه ورسله، ومع ذلك يسمح بها، فمن باب أولى السماح لهم بحرية الرأي بقول ما يعتقدون، حتى ولو كان مخالفاً للإسلام.

٣. مبدأ آخر في التعامل مع غير المسلمين هو عدم إيذائهم، وعدم التعرض لهم بما يسيء إليهم. ولكن لم يمنع دعوتهم بالحسنى وجدالهم وحوارهم بالهدوء والروية والأدب وبأحس الأساليب.

قال تعالى: **﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾**[4].

---

(١) الوثائق السياسة للعهد النبوي، ص٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

(٣) الوثائق السياسية للعهد النبوي، ص١٧٦.

(٤) العنكبوت، آية (٤٦).

والجدال بالتي هي أحسن يقتضي سماع أقوالهم وحججهم، وهم يعبرون عنها بحرية ودون قهر أو كبت أو تسفيه أو تحقير، حتى يكون هنالك تماثل وتساو في ظروف الحوار والنقاش، وحتى تحصل القناعة الحقيقية المؤيدة بالأسلوب الحسن والمنهج العلمي والحجة المقنعة الدافعة. يقول البيضاوي: "إلا بالتي هي أحسن": "إلا بالخصلة التي هي أحسن كمعارضة الخشونة باللين، والغضب بالكظم، والمشاغبة بالنصح"[1].

وقال تعالى: ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾[2]. قيل في تفسير هذه الآية: ادع إلى الإسلام بالمقالة المحكمة، وهو الدليل الموضح للحق المزيح للشبهة، والخطابات المقنعة والعبر النافعة، وجادل المعاندين بأحسن طرق المجادلة من الرفق واللين وإيثار الوجه الأيسر والمقدمات التي هي أشهر، فإن ذلك أنفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم[3]. إن هذه الآيات التي تدعو إلى حوار غير المسلمين بهذه الطريقة الحضارية تؤدي بنا إلى القول بضرورة سماع أقوالهم، وإتاحة المجال لهم للدفاع عن وجهة نظرهم، وتجلية مقولاتهم بكل راحة وهدوء وحرية.

٤. أباح الإسلام للمسلمين التعامل معهم بمختلف صنوف المعاملات من عقود البيع والإجارات والوكالة والعارية والأمانة، وهذا يقتضي الاختلاط بهم عن قرب، والاحتكاك بهم، والسماع منهم، وهذا يؤدي لا محالة إلى سماعهم وإسماعهم، والاطلاع على ما عندهم من عقائد وآراء ومقولات.

---

(١) البيضاوي، التفسير، ج٢، ص٢١١.

(٢) النحل، آية (١٢٥).

(٣) البيضاوي، التفسير، ج١، ص٥٦١.

بل أباح الإسلام مصاهرتهم بالزواج من الكتابيات المحصنات، وهذا يعني حدوث النسب المفضي إلى القرابة القريبة، وهذا يعني مزيداً من فرص الحوار والنقاش والجدال، ولابد عند ذلك من سماع ما عندهم بجو تسوده الحرية والأمن والطمأنينة والاحترام المتبادل، وهذا يؤدي إلى التأثير والإقناع بسهولة.

قال تعالى: ﴿ **وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم** ﴾[1].

وأباح الإسلام الأكل من ذبائحهم، وهذا يعني إباحة دعوتهم إلى الولائم، واستجابة دعوتهم إلى الطعام أيضاً، وكل هذا يعني مزيداً من فرص الحوار واللقاء والحديث.

ولا يعقل بعد ذلك حرمانهم من حرية الرأي والتعبير عن معتقداتهم إذا جرى حوار أو نقاش. ويجب أن يعلم جميع من في الأرض أن المسلمين دعاة إلى الحق والهدى وهم يحبون الهداية لكل الناس، ويحبون لهم الخير الحقيقي، والنجاة من النار، حباً حقيقياً يخلو من التكلف والتزييف والخداع والتضليل.

وعن تمتع غير المسلمين المؤمنين في دولة الإسلام بحق التمتع بحرية الرأي بكل أنواعها، يقول المفكرون المسلمون والكتاب الدستوريون المعاصرون إن لهم الحق في التعبير عن آرائهم مثل المسلمين سواء بسواء.

يقول أبو الأعلى المودودي: "سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع والاحتفال، ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب

---

(١) المائدة، آية (٥).

ما على المسلمين أنفسهم. فيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعمالها بحرية ضمن حدود القانون. ويكون لهم من الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين لنقد مذاهبهم وتحملهم، ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين وستكون لهم الحرية الكاملة في مدح نحلهم. . . "[1].

يقول سيد قطب في هذا الموضوع كلاماً جميلاً في شرح آية: "لا إكراه في الدين . . . ": " في هذا المبدأ - مبدأ لا إكراه في الدين - يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه، فيما يختص بالهدى والضلال وفي الاعتقاد، وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه، وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني.

إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، التي يثبت له بها وصف "إنسان"، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً، ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة والعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة؛ وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة"[2].

ونستطيع أن نقول في خاتمة هذا الموضوع إننا عندما نقر حق المسلم في عرض دعوته على الناس وأن يقنعهم بهديه، فمن حق غير المسلم أن يعرض رأيه ويدافع عنه، لإن الهداية الحقيقية والإقناع الحقيقي لا يتم إلا في الجو الذي تسوده حرية الرأي والتعبير، ويخلو من القهر والكبت والخوف، وأن يتساوى المتحاوران في الحرية والأمن والحماية، وتكون الغلبة للأقوى حجة والأعمق فكراً والأصح مبدأ والأحسن عرضاً.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون الدستوري، ص٢٩٩.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص٢٩١.

المبحث الرابع: المرتد وحرية الرأي

المطلب الأول: تعريف المرتد

- في اللغة: من الفعل ارتد، ويعني: تحوّل[١].

- في الشرع: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر، إما نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً، وقد يحصل بالفعل[٢]. وقيل: المرتد من يقطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل[٣].

المطلب الثاني: عقوبة المرتد

ورد التشنيع على جريمة الردة وتقبيح هذا الفعل في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**من يرتد منكم عن دينه، فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾[٤]. أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد اعتماداً على حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، القائل: "ومن بدّل دينه فاقتلوه"[٥].

وقال، صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"[٦].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص١١٥٠، الطبعة المعدلة.

(٢) ابن مفلح الحنبلي، المبدع شرح المقنع، ج٩، ص١٧٠. كشاف القناع، ٦: ١٦٧.

(٣) انظر مغني المحتاج ٤: ١٣٣، وهي عبارة المنهاج للنووي.

(٤) البقرة، آية (٢١٧).

(٥) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص٢٠١.

(٦) البخاري، الصحيح، ج١٢، ص٢٠١.

نقل هذا الإجماع معظم الفقهاء[1]. ووقع الخلاف في مسألة قتل المرتد، هل يقتل حداً، أم أنها للإمام وليست حداً، فتكون من جرائم؟.

لم يذهب كل الذين قالوا بقتل المرتد أنه يقتل حداً، بل يفهم من كلام ابن قدامة أنه يقتل، وقتله ليس حداً، وذلك عندما وضح رأي الحنابلة في قتل العبد المرتد، وهل يجوز لسيده قتله، فقال: " ولنا أنه قتل لحق الله تعالى فكان إلى الإمام كرجم الزاني وكقتل الحر، وأما قوله: "وأقيموا الحدود، فلا يتناول القتل للردة فإنه قتل لكفره لا حداً في حقه"[2].

وهناك عدة ملاحظات حول عقوبة الردة:

- **الملاحظة الأولى**: أنه لم يرد ذكر عقوبة الردة في القرآن كبقية الحدود، مع أن عقوبة المرتد هي القتل وهي من أقسى درجات العقوبة. ويستند في التدليل عليها على حديث آحاد.
- **الملاحظة الثانية**: أن الفقهاء اختلفوا في تكييف عقوبة المرتد، هل هي حد أم عقوبة موكولة إلى الحاكم. ووقع هذا الخلاف أيضاً بين الذين قالوا بالقتل.
- **الملاحظة الثالثة**: لقد ورد في الحديث النبوي الذي ينص على قتل المرتد النص التالي: (والتارك لدينه المفارق للجماعة)[3]. فقد ألحق الحديث وصفاً مرافقاً للردة وهو مفارقة الجماعة، أي الخروج على نظام الدولة.
- **الملاحظة الرابعة**: أن حادثة قتال المرتدين في زمن سيدنا أبي بكر، والتي يستشهد بها على قتل المرتد، كانت حركة الردة، مصحوبة أيضاً بالتمرد على سلطة الدولة الإسلامية وخروجاً على نظامها السياسي.

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٢٣. المهذب، ج٣، ص٤٧٩. بدائع الصنائع، ج٧، ص١٣٧. ابن عبد البر، الكافي، ج٣، ص٤٨٥. القوانين الفقهية، ص٢٣٩. المبدع، ج٩، ص١٧١. منتهى الإرادات، ج٣، ص٥٠٠. سبل السلام، ج٣، ص٢٦٣. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص١٨٩.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٢٨.

(٣) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص٢٠١.

- **الملاحظة الخامسة :** اختلف الفقهاء أيضاً في إيقاع عقوبة الردة على المرأة. وذلك باعتبار أنها ليست محاربة، وقيل باسترقاقها، كما فعل أبو بكر بنساء بني حنيفة في حروب الردة، وأعطي سيدنا علي واحدة منهن، حيث جاءت له بولد هو محمد بن الحنفية، وكان هذا بمحضر من الصحابة[1].

- **الملاحظة السادسة :** أن بعض الفقهاء أفردوا باباً لأحكام المرتد ولم يجعلوه في أبواب الحدود، فهي عقوبة منفردة.

- **الملاحظة السابعة :** أن المرتد ليس مسلماً، ولذلك لا يتحقق فيه معنى التطهير والأجر الآخروي. ثم هناك أحكام تتعلق بأمواله ونسائه وعقوده وغير ذلك، وهذا يختلف عن الذين تقام بحقهم عقوبات الحدود.

ومن هنا ذهب بعض المحدثين إلى اعتبار الردة جريمة سياسية يعاقب عليها الإمام ضمن عقوبات التعازير. واستدلوا ببعض الحوادث منها:

- عفا رسول صلى الله عليه وسلم عن عبد الله بن أبي السرح بعد أن كان كاتباً للوحي ثم ارتد، وقبل فيه شفاعة عثمان، رضي الله عنه[2].

- حوادث قتل المرتدين التي حدثت في زمن الرسول، عليه السلام، أو الخلفاء من بعده حيث كانت من قبيل الولاية السياسية على المسلمين، وليست من باب حدود الله عز وجل المقدرة، والتي لا يجوز فيها الشفاعة. ومن المحدثين الذين تبنوا هذا الطرح: الشيخ محمد عبده، والشيخ عبد العزيز شاويش، وفتحي عثمان وعبد الحميد متولي، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي[3].

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٢٣. وهذا هو رأي الحنفية: أنها تجبر على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل، وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : "لا تقتلوا امرأة"، ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلي فلا تقتل بالطارئ [بدائع الصنائع، ج٧، ص١٣٥].

(٢) ابن هشام، السيرة، ج٣، ص٤٠٠.

(٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص ٥٠.

بشاعة جريمة الردة

إن ورود الاختلاف في مسألة عقوبة الردة لا يقلل من بشاعة هذه الجريمة وفظاعتها وخطورتها على المجتمع، سواء كان إيقاع العقوبة حداً أو غير حد، فهل يعتبر ذلك خرقاً لحرية الرأي؟ إن خطورة جريمة الردة تأتي من الجهات التالية:

أولاً: إن اليهود حاولوا سلوك هذه الخديعة المفسدة في أول بداية الإسلام، وذلك من أجل إثارة الفتنة، فعمدوا إلى أن يدخل بعضهم في الإسلام أول النهار ثم يعودوا عنه آخره. وقد قال تعالى في شأن هؤلاء: ﴿ **وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون** ﴾[1]. وهذا من شأنه إثارة الفتنة والبلبلة في صفوف المسلمين، وإثارة الشكوك التي تزعزع الإيمان. ومن هنا فإن الردة تعتبر خيانة عظمى تستحق العقوبة القصوى في النظام السياسي الإسلامي[2].

ثانياً: إن الإسلام قرر مبدأ عدم الإكراه في الدين، ولم يشرع إجبار أحد على الدخول في الإسلام، واتبع مبدأ الحوار العقلي، والدعوة المبنية على الاقتناع وشرح الصدور، وعمد القرآن إلى اتباع أساليب البراهين والحجج في مواجهة أقاويل المخالفين. ولذلك لا مبرر إطلاقاً لمن يدخل في الإسلام أن يعاود الخروج منه بعد هذا البيان، لأن الدخول فيه يجب أن يكون مبنياً على تصور صحيح وقناعة داخلية مرتبطة بالعقل والقلب والوجدان.

---

(١) آل عمران، آية (٧٢).

(٢) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص١٤٨.

ثالثاً: إن الإسلام اعتد بالكلمة، ورتب عليها آثاراً كبيرة، واعتد بثبات العقود بعد إبرامها وحدوث الإيجاب والقبول، فيصبح العقد ملزماً ولا يجوز نكث العقود والعهود بعد إبرامها، لأن هذا مدعاة لاستقرار الحياة واستقرار المعاملات، ولو لم يكن فيها عنصر الإلزام لفسدت الحياة ولم تستقر المعاملات مما يؤدي إلى الحرج، وكذلك الدخول في الإسلام يجب أن يكون موقفاً وعقداً وعهداً لازماً، وأن لا يكون الدخول في الإسلام لهواً ولعباً وضرباً من ضروب العبث. وإنما هو من أوكد العهود وأوثق العرى وأقوى المواثيق التي يترتب عليها آثار مهمة؛ لإن عقد الإسلام هو بيعة لله وعهد معه ﴿**ومن أوفى بعهده من الله**﴾[1].

والدخول في الإسلام عقد تترتب عليه أحكام وآثار متعددة، بعضها في مجال الأسرة والأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث وغيرها، وبعضها في مجال العلاقة القانونية والسياسية مع الدولة، كل هذا يؤدي إلى خطورة عند الخروج من الإسلام بسبب الآثار الكبيرة التي تنجم عن ذلك في المجالات كلها.

والدين هو أساس الحياة وفلسفتها، وأساس التصور الكامل الشامل لوجود الإنسان وعلاقته مع الخالق والكون والحياة. فهو ليس مسألة ثانوية وهو ليس بمعزل عن الحياة، وليس مجرد علاقة خاصة بين الفرد وربه، وإنما هو رباط عقدي بين كل الذين استجابوا لله، واشتركوا في حمل رسالته وأداء أمانته بواجبات مشتركة ومسؤولية عامة، وحقوق عامة ومشتركة أيضاً؛ من أجل تحقيق عبودية الله والاستخلاف في الأرض وعمارة الكون.

وهذا يدعونا إلى فهم العقوبة الزاجرة على هذه الجريمة الخطيرة في المجتمع الإسلامي، وتقديرها حق قدرها. وأن هذه المسألة تخرج عن نطاق حرية الرأي المسموح بها في التشريع الإسلامي الدستوري في مجال الحقوق والواجبات.

---

(١) التوبة، آية (١١١).

المبحث الخامس: وسائل التعبير عن حرية الرأي

المطلب الأول: الاجتماعات العامة

حق المواطنين في الإجتماع والتجمع من أجل التعبير عن آرائهم تجاه مختلف القضايا التي تواجههم على جميع الأصعدة، يجب أن يكون حقاً سياسياً مصوناً، إذا كان ذلك ضمن حدود قوانين الدولة، وله غايات وأهداف مشروعة ليست خارجة عن النظام العام. ولأهمية هذا الحق، وعظيم أثره، فإن كثيراً من دول العالم اهتمت بتنظيم ممارسة هذا الحق ضمن لوائح وقوانين وتشريعات من أجل ضبط هذه التجمعات وترخيصها.

ويفرق بعض كتاب القانون الدستوري بين الاجتماع والتجمع على النحو التالي:

- **الاجتماع:** هو دعوة بعض الناس من أجل مناقشة موضوع معين، بشكل منظم في قاعات أو أماكن محدودة، ولهذا الاجتماع جدول أعمال معروف.
- **أما التجمع:** فهو الذي يتخذ صفة التجمهر العفوي وغير المنظم في الشوارع والساحات العامة، والتي تتخذ في الغالب شكل الرفض والتمرد أو التأييد الشعبي الظاهر لموضوع معين[1].

وتميل أكثر الدول إلى محاولة منع هذه التجمعات غير المنظمة وغير المنضبطة، حتى لا تكون سبباً للإخلال بالنظام العام والأمن، وحتى لا تكون سبباً في إحداث الفوضى وإغلاق الممرات، وإعاقة حركة المرور.

---

(١) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، ص٢٣٧. عبد المنعم محفوظ، علاقة الفرد بالسلطة، ص ١٥٠. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٣٧٧.

وهناك أشكال أخرى من التجمعات التي تتخذ شكل المظاهرات والمسيرات والمواكب من أجل التعبير عن رغبة شعبية مشتركة في رفض أو تأييد موضوع عام على درجة من الأهمية على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي. وهي تعتبر من أشكال التعبير عن حرية المواطن حيث تتيح له التعبير عن رأيه بوضوح وبصوت مسموع وأكثر تأثيراً.

موقف القانون من تنفيذ حرية التجمع

يختلف موقف القانون من دولة إلى أخرى في مسألة ضبط هذه الحرية:

ففي أمريكا مثلاً قررت المحكمة العليا عام ١٩٣٩م عدم دستورية لائحة تشترط الحصول على إذن كتابي من رئيس الشرطة في المدينة قبل عقد أي اجتماع أو تجمع في شوارعها أو حدائقها العامة، وتنص على أن للإدارة أن ترفض منح هذا الحق، إذا قدّرت أن من شأن هذا المنع الحيلولة دون الإخلال بالأمن أو إحداث حالة من الفوضى والاضطراب[١].

أما القضاء الفرنسي فقد أقر لسلطة الإدارة في أن تمنع ممارسة هذه الحرية توقياً للإخلال بالأمن، عام ١٩٣٥م[٢].

وموقف القضاء الإنجليزي يشبه موقف القضاء الفرنسي في إقراره منع عقد اجتماع عام قبل عقده، بحجة توقي وقوع إخلال بالأمن، واتخاذ بعض الوسائل الإجرائية بهذا الشأن مثل: أخذ مبلغ من المال على سبيل الكفالة من القائمين على أمر الاجتماع، وأن يحضر رجال الشرطة هذا الاجتماع من أجل الحيلولة دون وقوع اضطراب متوقع يخل بالأمن[٣].

---

(١) كريم يوسف كشاكش، الحريات العامة، ص٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

وفي الأردن ضمن الدستور الأردني في المادة (١٦) حق الاجتماع للأردنيين ضمن حدود القانون. وينص القانون على أنه لابد لعقد الاجتماعات العامة من أن يعطي إشعاراً بذلك قبل (٤٨) ساعة من الاجتماع يقدم إلى الحاكم الإداري، شرط أن يوقع عليه خمسة أشخاص من المعروفين، وأن يبين فيه المحل المقرر لعقد الاجتماع واليوم والساعة والغرض منه[١].

المطلب الثاني: حرية الصحافة والكتابة والتأليف

أصبحت الكتابة في الصحف من أكثر الوسائل أهمية في التعبير عن حرية الرأي ومن أكثر الوسائل أهمية من حيث الأثر والقدرة على مخاطبة أكبر شريحة ممكنة من الجماهير، والصحف تعتبر أكبر عامل في صناعة الرأي العام وتوجيهه، ومن هنا أطلق على الصحافة السلطة الرابعة.

وحرية إصدار الصحف وحرية الكتابة مبنية على الأساس التشريعي الذي تبنى عليه حرية الرأي، لأن حرية الرأي لا تكون إلا بتوفير وسائل التعبير عنها. ويقول بعضهم عن حرية الصحافة بأنها: "حق الفرد في التعبير عن آرائه وعقائده بواسطة المطبوعات بمختلف أشكالها، من كتاب أو مجلة أو جريدة أو إعلان، دون أن تخضع هذه المطبوعات للإجازة أو الرقابة السابقة، مع مسؤولية مؤلفيها مدنياً وجنائياً"[٢].

ونستطيع تلخيص دور الصحافة وأهميتها في النقاط التالية:

١. الصحافة هي الأداة الفعالة والوسيلة القادرة على التعبير عن حرية الرأي، التي تأكدت شرعيتها، وضرورة صيانتها من أجل تحقيق ذات الإنسان وتكريمه والاعتراف بشخصيته.

---

(١) محمد سليم الغزوي، التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، ص٨٠.

(٢) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٧٨.

٢. الصحافة تعتبر وسيلة فعّالة في تطوير الأداء السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لأنها تمثل المنبر الشعبي العام لطرح الآراء ومناقشتها على الملأ، وتبادل الآراء والحجج بين المختصين، مما يدفع نحو التحسين والتطوير والدفع نحو الأصوب والأفضل.

٣. الصحافة تساهم في الرقابة على أعمال السلطات المختلفة، وتعتبر قوة ضاغطة على الحكومات لتقويم انحرافها عن المبادئ العامة المتفق عليها، أو عند إساءة استخدام السلطة[١].

قيل عن نابليون أنه قال: إني أرهب صرير الأقلام أكثر مما أرهب دوي المدافع "[٢].

٤. تسهم الصحافة في صياغة الرأي العام وتوجيهه، والرأي العام يعتبر من أهم الضمانات لصيانة الحقوق العامة ورعايتها. والصحافة تسهم في رفع مستوى الرأي العام وإنضاجه عن طريق تزويد الناس بالأخبار والمعلومات، وكشف الحقائق.

والصحافة التي تنهض بهذا الدور هي الصحافة الحرة المستقلة التي تنأى عن هيمنة الحكومات وهيمنة النفوذ، وتكون بعيدة عن شراء الأقلام والرشاوي. وتشتمل حرية الصحافة والمطبوعات بوجه عام أمرين:

- **الأمر الأول: حرية إصدار الصحف**، وذلك بأن تتاح حرية إصدار الصحف للمواطنين، وعدم وضع الشروط التعجيزية التي تكون عائقاً أمامهم في إصدار الصحف والكتب ومختلف المطبوعات السياسية والفكرية والأدبية.

- **الأمر الثاني: حرية الصحف في مباشرة نشاطها دون تدخل أو تعويق سياسي وإداري.** بقصد إتاحة الحرية للمواطنين أن يعبروا عن آرائهم

---

(١) كريم كشاكش، انظر الحريات العامة، ص٨٧. عبد المنعم محفوظ، علاقة الفرد بالسلطة، ص ١٢٢. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ٣٧٦. جيهان مكاوي، حرية الفرد وحرية الصحافة، ص١٦.

(٢) جيهان مكاوي، حرية الفرد وحرية الصحافة، ص١٠.

وعقائدهم وتوجهاتهم في مختلف القضايا العامة، والتي تهم المصلحة العامة، دون إلحاق الضرر بفرد أو جماعة[1].

ونلحظ أن حرية الصحف تعرضت للقيود الثقيلة والشروط المجحفة في معظم دول العالم، حتى التي تسمى دولاً ديمقراطية. حتى أصبحت حرية وهمية خالية من المضمون.

واستأثرت كثير من السلطات الحاكمة في عالمنا العربي والإسلامي بامتلاك الصحف ونشر ما تريد، من أجل امتلاك وسيلة صياغة الرأي العام والانفراد في التأثير فيه. وأصبحت الصحافة وسيلة للتعبير عن آراء السلطة الحاكمة وترويج أفكارها، وتلميع أشخاصها، وتعمد الحكومات إلى السيطرة على الصحف من خلال الوسائل التالية:

١. إصدار التراخيص: إذ إن الصحف لابدّ لها من ترخيص من قبل السلطات التنفيذية المختصة، وتستطيع أن تفرض رأيها من خلال هذه المكنة القانونية.
٢. الرقابة: أن تفرض على الصحف رقابة قبل الطباعة والإخراج.
٣. المحاكمات: وذلك بتقديم أصحاب المقالات وأصحاب الصحف إلى القضاء للمحاكمات.
٤. الأموال السرية: تقدم لأصحاب الصحف والكتاب أموال على شكل رشاوى لشراء أقلامهم.
٥. الضرائب: تعمدت الحكومة إثقال كاهل إدارة الصحف بالضرائب من أجل اضطرارها إلى الإفلاس.
٦. الإعلانات الحكومية: من أكثر الوسائل التي تؤدي إلى الضغط الاقتصادي هي مسألة توزيع الإعلانات على الصحف، وخصّ بعضها دون الآخر[2].

---

(١) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص٣٠٠.

(٢) جيهان مكاوي، حرية الفرد وحرية الصحف، ص ١٠٥.

أهم العوامل التي تؤثر في مستوى الأداء الصحفي:

أولاً: التقدم الاقتصادي وارتفاع نسبة التعليم، حتى يكون صاحب الكلمة محرراً من العوز والحاجة، ومن هنا يقول بعضهم: "يجب تحرير رغيف الخبز وتذكرة الانتخاب من السيطرة"[1]، وهذا حال الصحافة أيضاً.

ثانياً: تعدد الأحزاب وقدرتها على التعددية السياسية، لها صلة وثيقة بحرية الصحافة وازدهارها.

ثالثاً: السلطة السياسية الحاكمة ونوعية النظام القائم، وتراوحه بين التسلط والعدالة. فالحكومات السلطوية تحد من حرية الإعلام والصحافة، وتفرض قيوداً صارمة على الكلمة.

رابعاً: انتشار الاعتدال وروح المسامحة وقلة التطرف، مما يساهم في حرية الصحافة[2].

المطلب الثالث: حرية الخطابة الوعظ والإذاعة والمسرح والتلفاز والأشرطة والسينما.

من وسائل التعبير عن حرية الرأي عبر الصحافة: الخطابة والوعظ وإلقاء الدروس في المحافل العامة وأماكن تجمع الناس فضلاً عن الوسائل المعاصرة للتمثيل واعتلاء خشبة المسرح، والتي أصبحت من أكثر الوسائل جذباً للجمهور وتأثيراً فيه. ولا تكون هذه الوسائل مؤثرة إلا إذا ترعرعت في جو من الحرية السياسية الحقيقية التي تؤدي إلى حرية التعبير عن الرأي، وأقدرها على الاتصال بتجمعات الناس، ومخاطبة الجمهور في البيوت، وفي كل مكان، ولذلك فإن الثورات السياسية التي تهدف إلى استلام الحكم، غالباً ما

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

تتجه ابتداءً إلى الإذاعة والتلفاز وإحكام السيطرة عليها من أجل القدرة على الاتصال بالقاعدة الشعبية وتوجيهها. ومن هنا ما زالت أجهزة الإذاعة والتلفاز في الأغلبية العظمى من دول العالم حكراً على السلطة السياسية الحاكمة.

ومن الوسائل أيضاً الأشرطة الصوتية والمرئية، التي لها أثر جيد في انتشار الفكر وإسماع الكلمة، والتحرر السياسي، وإلهاب المشاعر، وبث الحماسة في نفوس الجمهور، ويصف المحللون السياسيون الثورة الإيرانية التي قادها الخميني ضد حكم الشاه، "بثورة الأشرطة".

وكل ما قيل من تأصيل شرعي لحرية الرأي وأهميتها لإنسانية الإنسان يكون تأصيلاً شرعياً لوسائل التعبير عنها، ويشمل كل ما سبق من وسائل وما يستجد في المستقبل، يجب أن تكون كلها متاحة للاستعمال، وأن تتهيأ مزاولتها لكل من يجد في نفسه قدرة على إضافة شيء جديد إما بالتعديل أو التطوير أو الإلغاء أو طرح البديل، لكل ما هو قائم على صعيد الأداء السياسي.

وإذا أرادت السلطات الحاكمة تنظيم ممارسة هذا الحق بقوانين خاصة، فيجب أن لا تؤدي هذه القوانين إلى سلب هذه الحرية من المواطن، ويجب عدم فرض القيود الصارمة التي تحول دون ممارستها على الوجه المؤثر الفعال في إيصال الرأي إلى الجمهور، ومناقشة آراء الحكومات ومواقفها بعلمية وموضوعية.

المبحث السادس: قيود وضوابط حرية الرأي في الإسلام

بعد أن رأينا أن حرية الرأي في الميدان السياسي تستند إلى أصل شرعي في الإسلام، تنهض به نصوص الشريعة وقواعدها العامة، كما أنها على قدرٍ من الأهمية، يستمد من أهمية وجود الإنسان نفسه على الأرض.

الحرية يجب أن تكون محققة لمقصد الشارع من منحها، ومعنى ذلك أن تمارس وفق قيود الشرع وضوابطه، ويمكن تلخيص هذه القيود والضوابط بما يلي:

الضابط الأول: وهو ضابط إيماني، يرتكز على الوازع المنبعث من داخل المكلف، ويتلخص بسلامة القصد وصحة التوجه أثناء ممارسة هذه الحرية، ويتمثل حسن القصد بأن يهدف إلى تحقيق المصلحة وتحقيق الخير ومنع الفساد، ودفع الضرر بكل ما يتعلق بالأمة والملة ومقاصد الشريعة.

الضابط الثاني: الالتزام بقول الصدق والحقيقة وهو أن يقول المرء ويعبر عما يعتقد أنه الصواب وأنه الحق وأنه الأحسن. قال تعالى: ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن**﴾[1].

قال تعالى: ﴿**وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[2]. قال تعالى: ﴿**ولا تقولوا على الله إلا الحق**﴾[3]. وقال

---

(١) الإسراء، آية (٤٦).

(٢) الكهف، آية (٢٩).

(٣) آل عمران، آية (١٧١).

تعالى: ﴿ **والعصر إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر** ﴾[1].

وإذا عمد المرء إلى قول الباطل وهو يعلم بطلانه، وعمد إلى إخفاء الحقيقة فهذا منهي عنه، بل هو مما يستحق عليه العقوبة والإثم؛ لأن إظهار المرء خلاف ما يعتقد هو نوعٌ من أنواع النفاق، والنفاق من أخطر الأمراض التي تصيب المجتمع وتفتك به.

قال تعالى: ﴿ **ولا تلبسوا الحق بالباطل، وتكتموا الحق وأنتم تعلمون** ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ **إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار** ﴾[3].

وقول غير الحقيقة يعتبر أيضاً نوعاً من شهادة الزور، قال تعالى: ﴿ **واجتنبوا قول الزور** ﴾[4]، كما أن قول الزور من الكبائر التي تقترن بالشرك وعقوق الوالدين وقتل النفس.

كما أن الأنسان إذا حاد عن الحقيقة، وعمد إلى قول الباطل، خوفاً من الناس، أوطمعاً في رضاهم، أو التقرب والتزلف إلى أصحاب النفود، يعتبر ضرباً من ضروب الرياء، والذي نهى عنه الله ورسوله.

قال تعالى عن المنافقين: ﴿ **يراءون الناس، ولا يذكرون الله إلا قليلاً** ﴾[5]. وقال تعالى: ﴿ **الذين هم يراءون ويمنعون الماعون** ﴾[6]، فقد توعدهم الله بالويل يوم الحساب.

---

(١) العصر.
(٢) البقرة، آية (٤٢).
(٣) النساء،، آية (١٤٥).
(٤) الحج، آية (٣٠).
(٥) النساء، آية (١٤٢.
(٦) الماعون، آية (٦، ٧).

وعن عائشة، رضي الله عنها، قالت: "ما كان خلق أبغض إلى الرسول الله، صلى الله عليه وسلم، من الكذب"[١]، فالكذب جريمة كبيرة يمقتها الشرع والعقل.

الضابط الثالث: اتباع وسائل التثبت والتبين من صدق النبأ، وصحة الحدث، قبل التحدث به أو نقده وتصويبه، واتباع المنهج العلمي في الوصول إلى الحقيقة، وعدم اتباع الظن، والاعتماد على الإشاعات طريقاً في التبين، لأنه قد يقع في القذف والحرام، وعندها يستحق العقوبة والإثم.

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنو إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم** ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً**﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿ **والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً** ﴾[٥]. وقال تعالى: ﴿ **إذ تلقونه بألسنتكم، وتقولون بأفواهكم، ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هيناً، وهو عند الله عظيم** ﴾[٦].

هذه المعاني من أكثر الأمور عناية في التشريع الإسلامي وجاءت الأحاديث لتدعم هذا المعنى، وهو يستحق العناية والرعاية من الذين يمارسون

---

(١) الترمذي، الصحيح بشرح ابن العربي، ج٨، ص١٤٨.
(٢) الحجرات، آية (٦).
(٣) الحجرات، آية (١٢).
(٤) الإسراء، آية (٣٦).
(٥) الأحزاب، آية (٥٨).
(٦) النور، آية (١٥).

حرية الرأي والتعبير عنه، بالخطابة والوعظ والكتابة في الصحف أو في وسائل التعبير المتاحة الأخرى.

ونحن نعلم أن الإسلام قد شرع عقوبة القذف في كتابه الكريم لمن يقترف جريمة الطعن على مسلم بغير بينة صادقة.

الضابط الرابع: وهو يقابل الضابط السابق، والذي يقضي بتجنب الوسائل غير المشروعة للحصول على الخبر أو التأكد من صحته، مثل التجسس، وتتبع العورات، والتحسس، وانتهاك حرمة البيوت، وتجنب أسلوب القت وطريق النميمية، وتجنب الغيبة، لأنها مرض اجتماعي مفسد.

والآيات والأحاديث التي تمنع هذا وتحرمه كثيرة، منها:

- قوله تعالى: ﴿**ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه...**﴾[1].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تحاسدوا ولا تناجشوا، وكونوا عباد الله أخواناً"[2].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته"[3].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من سمع حديث قوم وهم له كارهون، صب في أذنيه الآنك"[4].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لايدخل الجنة قتات"[5].

---

(١) الحجرات، آية (١٢).

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٤٨١، (كتاب الأدب).

(٣) الحديث رواه ابن ماجة برواية أخرى، ج ٢٠، ص٨٥٠.

(٤) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٤٥٢.

(٥) الترمذي، الصحيح، ج٨، ١٨٢. والقتات هو النمام. والقتات الذي يبلغ الأمراء الحديث عن الناس.

- قال تعالى في ذم النميمية : ﴿**ولا تطع كل حلاف مهين، هماز مشاء بنميم، مناع للخير معتد أثيم**﴾[1] .

الضابط الخامس : عدم إلحاق الضرر بالمصلحة العامة، وعدم إلحاق الأذى بالآخرين، فرداً كان أو جماعة أو هيئة، وبتجنب الشتم والسباب والقذف ، وتجنب الفحش من الكلام والبذيء من القول. ويستدل على هذا الضابط بنصوص صحيحة واضحة منها :

- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : "لا ضرر ولا ضرار "[2] . وهي قاعدة عامة تصلح في كل الأمور والأحوال، وقيل في معنى الحديث : أي لا ضرر يلحقه بنفسه، ولا ضرر يلحقه بغيره.
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : "إن الله يبغض الفاحش البذيء "[3] .
- وقال تعالى : ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**﴾[4] .
- وقال تعالى : ﴿**وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد**﴾[5] .

الضابط السادس : اتباع طريق اليسر ، والرفق واللين، والجدال بالتي هي أحسن والابتعاد عن الخشونة والفظاظة والغلاظة في القول. والنصوص التي تؤيد هذا الضابط عديدة منها :

---

(١) القلم، آية (١٠،١١،١٢).

(٢) سبل السلام، ج٣، ص١٨٣ . رواه أحمد وابن ماجة والبيهقي والدارقطني والحاكم ومالك في الموطأ. جامع العلوم والحكم، ص٢٨٥ .

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص١٩٥ .

(٤) النساء، آية (١٤٨).

(٥) الحج، آية (٢٤).

- قال تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾[1].
- قال تعالى: ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾[2].
- وقال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[3].
- وقال تعالى: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾[4].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "ما كان الرفق في الشيء إلا زانه، وما نزع من شيء إلا شانه"[5].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحب الرفق في الأمر كله"[6].
- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه مالا يعطي على العنف"[7].
- وقال أيضاً: "من يحرم الرفق يحرم الخير كله"[8].

هذا الحشد الكبير من النصوص يرسم معلماً بارزاً من معالم ممارسة حرية التعبير عن الرأي بأن يكون ملتزماً بالرفق واليسر الموعظة وجمال الأسلوب، حتى يتوافق ذلك مع حسن النية، وسلامة القصد في الوصول إلى الحق، وتحقيق الخير والمصلحة العامة.

الضابط السابع: "الموازنة بين المصالح والمفاسد"، وهو من ضوابط الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر. وذلك إذا أدى إنكار المنكر إلى حدوث مفسدة أعظم من المنكر الأصلي، فينبغي العدول عن إنكار المنكر.

---

(١) العنكبوت، آية (٢٤).

(٢) الإسراء، آية (٤٦).

(٣) النحل، آية (١٢٥).

(٤) آل عمران، آية (١٥٩).

(٥) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٠، ص٥٤٩.

(٦) المرجع السابق، ج١٠، ص٥٤٩.

(٧) المرجع السابق، ج١٠، ٥٤٩.

(٨) المرجع السابق، ج١٠، ٥٤٩.

وهذا ينطبق على حرية الرأي، إذ إن حرية الرأي يجب أن تؤدي إلى تحقيق المصلحة والخير العام للأمة، كما أن الأفراد والجماعات عندما يعبرون عن آرائهم فيما يعتقدون أنه الصواب، فيجب عليهم أن يكونوا قادرين على تقدير الأمور والنظر في عواقبها، والقدرة على الموازنة بين المصالح والأضرار.

فهذا ضابط مهم في ممارسة حرية الرأي والتمتع بحق التعبير عما يراه المواطنون أنه الحق. حتى تكون ممارسة حرية الرأي ممارسة مسؤولة مقدرة، تبني ولا تهدم، توحد ولا تفرق، تبتعد عن العبثية والتصرف غير المسؤول.

وتقدير المصالح والمفاسد يكون بميزان الشرع، وذلك بالنصوص الصحيحة وبقواعد الشريعة ومقاصدها العامة، ثم المقايسة عليها والاجتهاد لمعرفة الأشباه والنظائر.

ويقول ابن تيمية في هذا الشأن كلاماً حسناً: " إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أمرنا به، ولهذا قيل ليكن أمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر غير منكر". وإذا كان هو من أعظم الواجبات والمستحبات، فالواجبات المستحبات لابد من أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل وتنزلت الكتب والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح. وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذكر المفسدين في غير موضع، بحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد ترك واجباً وفعل محرماً، إذ المؤمن عليه أن يتقي الله في عباده وليس عليه هداهم"[1].

---

(١) ابن تيمية، الحسبة، ص ٦٢.

يقول العز بن عبد السلام: "إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن".

واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد، ونظراً لهم من رب الأرباب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن"[1].

ولذلك ممارسة حرية الرأي وحق التعبير عن المعتقد، بحاجة إلى فقه حسن ونظر وتأمل وبصيرة، حتى يضع الكلمة في موضعها والرأي في مكانه[2].

ويصبح الفقه أكثر حاجة لسلامة النظر والقدرة على الموازنة في الموطن الذي تتزاحم فيه المصالح وتتعارض، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت فإنه يجب ترجيح الراجح منها . . .، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوق من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته"[3].

ويكون الأمر واضحاً في الترجيح في اعتبار الراجح بين المفسدة والمصلحة، ولكن الإشكال إذا تساوت المصلحة والمفسدة وتكافأتا، فكيف يكون الترجيح؟.

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٤، ٥.

(٢) ابن تيمية، الحسبة، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٤٦.

يجيب ابن تيمية على هذا السؤال بقوله: "وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان، لم يؤمر بهما، ولم ينه عنهما، فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي، حيث كان المعروف والمنكر متلازمين وذلك في الأمور المعنية الواقعة. وإذا اشتبه الأمر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق فلا يتقدم على الطاعة إلا بعلم ونية... "[1].

وأكد هذا المبدأ الإمام الشاطبي أيضاً: " فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى، فإن تساوتا، فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذلك في الشرعيات باطل باتفاق.

فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى ولم يتعين ذاك للمكلفين فلا بد من التوقف "[2].

ومجال تطبيق هذا الميزان في ممارسة حرية التعبير عن الرأي واضح. وذلك بالامتناع عن القول إذا كان الضرر الناتج مساوياً للمنفعة المتوقعة لنفوذ أجنبي أو سيطرة خارجية، ومنها أيضاً أن يقع الإمام في الأسر، أو أن يخطفه البغاة، أو أن يخضع لسيطرة أحد أعوانه على الحكم، فيصبح مقهوراً، لا حول له ولا قوة[3].

---

(١) ابن تيمية، الحسبة، ص٦٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٠-٣١.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٩. أبو يعلى، الأحكام، ص٢٢. مآثر الأنافة، ص٩٣. السنهوري، انظر فقه الخلافة، ص٢٥. حسن صبحي، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، ص٢١٢. الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص٣١٤.

الفصل السادس

حق الأمة في رقابة الحاكم وتقويمه وعزله إن استحق العزل

لقد بحثنا في الفصول السابقة تأصيل حق الأمة في تعيين الحاكم واختياره، وبينا ذلك على القاعدة الكبرى في مجال السياسة والحكم: (إن الأمة هي المخاطبة بتكليف الشارع، وهي صاحبة الوصاية في تنفيذ حكم الله وتطبيق شريعته وصيانتها وحفظها).

ويتبع ذلك حق الأمة في رقابة الحاكم ومحاسبته وتقويمه بالطرق المشروعة، ويصل ذلك إلى حقها في عزلة، إن ارتكب مايوجب العزل، وسنبحث ذلك في مبحثين:

المبحث الأول: حق الأمة في رقابة الحاكم ومحاسبته وتقويمه.

المبحث الثاني: حق الأمة في عزل الحاكم.

المبحث الأول: حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه

يتأكد حق الأمة في مراقبة الحاكم في الشريعة الإسلامية، ويستمد شرعيته من الكتاب والسنة والإجماع وأعمال الصحابة والخلفاء.

المطلب الاول: مشروعية حق الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه:

الفرع الأول : من الكتاب

هناك آيات كثيرة وردت في القرآن توضح هذا الموضوع بوجه ما، ومن ذلك :

أ. ما ورد في القرآن حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن المعلوم أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عام، فيشمل كل المعروف ويشمل كل المنكر، ومن ضمن ذلك مايتعلق بالحكام وأولي الأمر، قال تعالى :﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[1].

وقال تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون** ﴾[2]. قال تعالى : ﴿ **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف، وينهون عن**

---

(١) آل عمران، آية (١١٠).

(٢) آل عمران، آية (١٠٤).

المنكر﴾[1]. قال تعالى: ﴿ **الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** ﴾[2].

هذه بضع آيات وهناك آيات أخرى كثيرة تؤكد هذا الواجب المرافق لواجب العبادة لله، وأنه يقترن بالصلاة والزكاة، كما أنه يرافق الإيمان وهوعلامة بارزة للأمة المسلمة، كما أنه الغاية من التمكين في الأرض، ومحور الولاء والتجمع بين المؤمنين والمؤمنات.

وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاء على شكل واجب وتكليف، فإنه من حق المسلمين العابدين لله المنفذين لأمر الله أن يقوموا بعبادتهم وأن يؤدوا تكاليف عقيدتهم بحرية وأمان. ومن هنا يقال حق أداء الشعائر، وحرية الاعتقاد، مع أنها واجبات في الأصل.

ب. ماورد في القرآن نهياً عن النجوى، إلا ما كان إصلاحاً أو أمراً بمعروف أو دعوة لفعل الخير، وما يهم المصلحة العامة: قال تعالى: ﴿ **لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً** ﴾[3].

يقول صاحب أحكام القرآن في تفسير هذه الآية: إن الله أمر عباده بأمرين عظيمين:

- **أحدهما:** الإخلاص، وهو أن يستوي ظاهر المرء وباطنه.
- **والثاني:** النصيحة لكتاب الله تعالى ولرسوله، صلى الله عليه وسلم، ولأئمة المسلمين وعامتهم[4]، يقول البيضاوي: والمعروف كل مايستحسنه الشرع ولاينكره العقل[5].

---

(١) التوبة، آية (٨٧).

(٢) الحج، آية (٤١).

(٣) النساء، آية (١١٤).

(٤) أبو بكر المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، ج١، ص٤٩٨.

(٥) البيضاوي، التفسير، ج١، ص٢٣٦.

جـ. لقد أمر القرآن بالتعاون على البر والتقوى وفعل الخير، ونهى عن التعاون على الإثم والعدوان، أو إقراره. قال تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾[1]. والتعاون على البر والتقوى يكون بالكلام والفعل، واجتماع القلوب والحض على فعل الخير وحبه، ونبذ الشر وكل مايؤدي إلى غضب الله، ومن جملة ذلك أفعال الحاكم وأقواله. إذ يجب عدم إقراره على الظلم وفعل المنكرات، ويجب معاونته على فعل الخير ونصرته من أجل إحقاق الحق.

د. لقد جعل الله السكوت على الظلم جريمة، وعدم النهي عن السوء والمنكر يستحق العقوبة والإثم واللعنة.

قال تعالى: ﴿**فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء، وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون**﴾[2]. قال تعالى: ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بماعصوا وكانوا يعتدون، كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ماكانوا يفعلون**﴾[3]. إن السكوت عن المنكر جريمة تستحق اللعنة، وتستحق العذاب البئيس ولا سبيل للنجاة إلا بدفع المنكر والأخذ على يد الظالم.

الفرع الثاني: من السنة.

لقد أوردت السنة كثيراً من الأقوال والمعاني التي تفيد حق الأمة في توجيه الحاكم ونهيه، وعدم موافقته على ظلمه. ويتضح ذلك مما يلي:

أ. هناك جملة أحاديث جاءت تؤكد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ورد في الآيات السابقة، منها:

---

(١) المائدة، آية (٢)

(٢) الأعراف، آية (١٦٥).

(٣) المائدة، آية (٧٨-٧٩).

- ﴿ **لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلايستجاب لكم** ﴾[1] .
- ﴿ **من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان** ﴾[2] .
- ﴿ **ألا لايمنعن رجلاً هيبة الناس أن يقول بحق إذا علمه** ﴾[3] .

ب . هناك أحاديث جاءت تأمر المسلمين بتقديم النصيحة للحاكم، ونصحه يكون بأمره بالخير ونهيه عن الشر .

- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : " الدين النصيحة، قلنا : لمن يارسول الله، قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم "[4] .
- روى البخاري ومسلم عن جرير بن عبد الله قوله : بايعت النبي، صلى الله عليه وسلم، على السمع والطاعة، فلقنني : فيما استطعت والنصح لكل مسلم "[5] .

جـ. جاءت بعض الأحاديث صريحة في مواجهة الحاكم إذا أخطأ، بتنبيهه ووعظه ونهيه عن الظلم إذا ظلم، حتى لو كان طاغية .

- " أفضل الجهاد إلى الله كلمة عدل عند سلطان جائر "[6] .
- " خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهاه وأمره، فقتله "[7] .

---

(١) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١٧ . ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٢٧ .
(٢) مسلم، الصحيح، ج١، ص٦٩، (كتاب الإيمان) . الترمذي، ج٩، ص١٧ .
(٣) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٢٨ .
(٤) مسلم، الصحيح، ج٢، ص٣٦، لقد سبق تخريج هذا الحديث وشرحه .
(٥) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١٩٣ . مسلم، الصحيح، ج٣، ص٣٩ .
(٦) الترمذي، الصحيح، ج٢، ص٢٦ . ابن ماجة، السنن، ص١٣٢٩ .
(٧) الحاكم، المستدرك، ج٣، ص١٩٥ . زين العابدين أبو الفضل العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، مطبوع في ذيل الإحياء، ج٢، ص٢٤٣ .

- قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "سيكون من بعدي أمراء يكذبون ويظلمون، فمن صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه ولم يرد على الحوض"[١].

- "كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم"[٢].

د. حديث السفينة المشهور يعتبر قاعدة في الموضوع.

عن النعمان بن بشير، رضي الله عنهما، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم، نجوا ونجوا جميعا"[٣].

الحديث النبوي يصور المسألة تصويراً دقيقاً، وهو هنا يضفي الشرعية على حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته ومنعه من الظلم، لأن مسألة الحكم تخص الأمة بمجموعها، والسكوت عن الظلم والخطأ له نتيجة وخيمة، وعاقبة سيئة على الظالم وعلى الساكت عن الظلم في آن واحد. كما أن

---

(١) الحديث أخرجه النسائي والترمذي وصححه الحاكم من حديث كعب، هذا ما أورده زين العابدين العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء، ج٢، ص١٤٢.

(٢) جزء من حديث طويل، النووي، رياض الصالحين، ص١٢٩ (باب الأمر بالمعرووف ..) رواه أبو داود والترمذي.

(٣) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٢١ (كتاب الأحكام).
المراد بالقائم في حدود الله: الذي يقيم أوامر الله ويذب عن محارمه، والواقع فيها الذي يرتكب المعاصي والفواحش والظلم، (النووي، رياض الصالحين، ص ١٢٥).

الضرر الناشىء عن اقتراف المنكر والبغي يقع عليهم جميعاً في الدنيا والآخرة.

هـ. وردت عدة أحاديث تنهى عن طاعة الحاكم في معصية الله، وتحرم ذلك:

- "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[1].
- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للصحابة الذين أمرهم أميرهم أن يجمعوا حطبا ويوقدوا ناراً، ثم أمرهم أن يدخلوها "لو دخلتموها ماخرجتم منها، إنما الطاعة في المعروف"[2].

الفرع الثالث: الإجماع

أجمع فقهاء الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسبةً لله وابتغاء مرضاته بكل الوسائل المستطاعة، وشذ عن هذا الإجماع من لايعتد برأيه مثل الأصم[3].

الفرع الرابع: من أقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم

إن مراقبة الأمة للخلفاء ومحاسبتهم لهم، كانت واقعا معيشاً، وكان الخلفاء الراشدون يعتبرون ذلك حقاً للأمة مصوناً، وعليهم حفظه لهم، وهذا ما نلمحه من تصرفات هؤلاء الخلفاء:

---

(١) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٢١ (كتاب الأحكام)

(٢) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٢٢ (كتاب الأحكام). مسلم، الصحيح، ج٤، ص٥٠٤ (باب الإمارة).
هذا الحديث يمثل قاعدة في موضوعنا، وهو يعتبر مقياساً ومعياراً لحدود طاعة الحاكم، إذ إن الطاعة يجب أن تكون عن وعي وبصيرة وعلم وفقه.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٠٦. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص١٩.

أ. **في زمن الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه :**

- في أول خطبة خطبها أبو بكر بعد توليه الخلافة قال فيها : "أيها الناس ، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم "[1] . إن هذا الخطبة تعتبر سابقة دستورية مهمة في تقرير حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته ، وتقويمه إن أخطأ ، ورفض طاعته في معصية الله ورسوله .

ولا يعتبر هذا الحق منحة من أبي بكر ، رضي الله عنه ، بل هو تقرير لحق ثابت للأمة شرعاً في الكتاب والسنة ، وأراد أن يكشفه للناس ليعلمهم حقهم ، وليقوموا بواجب الدفاع عنه .

ب . **أما سيدنا عمر فقد قرر هذا الحق بوضوح وقوة .**

- فقد روي عنه أنه قال : "إذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني"[2] .
- وروي عنه أنه أراد تحديد المهور فلا يزيد على أربعمائة درهم عندما تغالى الناس في المهور ، فاعترضت عليه امرأة في المسجد قائلة : إن هذا ليس من شأنك ، لأن الله تعالى يقول : ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج ، وآتيتم إحداهن قنطاراً ، فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتانا وإثماً مبيناً﴾[3] . فقال عمر : أخطأ عمر وأصابت امرأة[4] .

---

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ص٢٧ . الطبري ، التاريخ ، ج٣ ، ص٢١١ . السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص٦٨ .

(٢) انظر المعنى نفسه في خطبة عمر . الطبري ، التاريخ ، ج٥ ، ص٢٦ .

(٣) النساء ، آية (٢٠) .

(٤) الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٩٩ ، وروى قوله : (امرأة أصابت ورجل أخطأ ، وأمير ناضل فنضل) .

- وروي أن رجلاً قال لسيدنا عمر : اتق الله ، فأنكر عليه بعض الحاضرين بقوله : أتقول لأمير المؤمنين اتق الله : فقال له عمر : دعه فليقلها ، لاخير فيكم إن لم تقولوها ، ولا خير فينا إن لم نسمعها[(١)] .

- روى الطبري في تاريخه قول سيدنا عمر لجماعة من المسلمين « . . . أما والله لوددت أني وإياكم في سفينتين في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز أن يولوا رجلاً منهم ، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه ، فقال طلحة وما عليك لو قلت أن تعوج عزلوه ، فقال : لا ، القتل أنكل لمن بعده »[(٢)] .

- كتب عمر بن الخطاب إلى عماله أن يوافوه بموسم الحج ، فوافوه ، فقال : أيها الناس ، إني بعثت عمالي هؤلاء ولاة بالحق عليكم ، ولم استعملهم ليصيبوا من أبشاركم ، ولا من دمائكم ، ولا من أموالكم ، فمن كانت له مظلمة عند أحد منهم ، فليقم . . . أقيده منه ، وقد رأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقيد من نفسه[(٣)] .

- ومن أقوال عمر بن الخطاب المأثورة : "رحم الله امرءاً أهدى إلينا عيوبنا "[(٤)] .

جـ. الخليفة عثمان بن عفان :

- روى الطبري أن عثمان صعد المنبر وقت الفتنة فقال : " . . . فأنا أول من اتعظ ، أستغفر الله مما فعلت وأتوب إليه ، فمثلي نزع وتاب ، فإذا نزلت فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم ، فوالله لئن ردني الحق عبداً لأستن بسنة

---

(١) رواه أبو يوسف عن أبي بكر الهذلي عن الحسن البصري [ابن يوسف ، الخراج ، ص١٢] .

(٢) الطبري ، التاريخ ، ج٥ ، ص٢٥ .

(٣) محمد حميد الله ، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص ٤٠٦ .

(٤) الماوردي ، نصيحة الملوك ، ص٤٤ . الباقلاني ، التمهيد ، ص ١٨٥ .

العبد ولأذلن ذل العبد . . .[1] . وكان عثمان يطلب من عامة الناس أن يوافوه بالموسم ليأخذ كل صاحب حق حقه[2] .

د. الخليفة علي بن أبي طالب :

عندما آلت الخلافة إلى علي بن أبي طالب ، شدد على نهج من سبقه في رد الأمر إلى الأمة ، والحفاظ على حق المسلمين في النصيحة والمراقبة ، فقد روي أنه قال : " فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة ، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة ، ولا تخالطوني بالمصانعة ، ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي ، ولا التماساً إعظاماً لنفسي ، فإن من استثقل الحق أن يقال له ، أو العدل أن يعرض عليه ، كان العمل بهما أثقل عليه ، فلاتكفوا عن مقالة بحق ، أو مشورة بعدل ، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي أن يكفني الله ، من نفسي ماهو أملك به مني فإنما أنا وأنتم عبيد "[3] .

وروي عن سيدنا علي بن أبي طالب أنه لما أرسل واليه إلى مصر أوصاه قائلاً : «أشعر قلبك الرحمة بالرعية والمحبة لهم والعطف بهم ولا تكن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم ، وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك» .

ثم رأينا الخلفاء من بعدهم سواء من بني أمية أو من بني العباس ، يفسحون المجال للعلماء والفقهاء أن يقولوا رأيهم وأن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر ، وأن يحتسبوا على الخلفاء بقول الحق دون خشية أو جبن .

وكتب التاريخ مليئة بالوقائع التي تدلل على دور العلماء بالقيام بواجب النصيحة للخلفاء والأمراء ، وكان عملهم هذا محط قبول الأمة وعلمائها وفقهائها .

---

(١) الطبري ، التاريخ ، ج٥ ، ص١١١ .

(٢) محمد حميد الله ، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص ٥٢٩ .

(٣) نهج البلاغة ، ج١ ، ص٣٤ .

الفرع الخامس: أقوال العلماء الصريحة بحق الأمة بمراقبة الحاكم وتقويمه

بحث علماء أهل السنة مسألة "عصمة الإمام" وردوا عليها مبينين دور الأمة في مراقبة الحاكم وتقويمه، ويظهر ذلك من بعض أقوال العلماء وأفعالهم:

- ما أورده أبو بكر الباقلاني في التمهيد: " وأما مايدل على أنه لايجب أن يكون معصوماً، عالماً بالغيب، وبجميع الدين، حتى لايشذ منه شيء، فهو أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام والحدود وأمور قد شرعها الرسول، صلى الله عليه وسلم، وقد تقدم علم الأمة بها، وهو في جميع مايتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه. . . . "[1].

وقال أيضا: " . . . فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه "[2].

ويصرّح البغدادي في كتابه أصول الدين:

" أكثر الأمة أن العصمة من شروط النبوة والرسالة، وليست من شروط الإمامة، وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به عن خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه الى غيره "[3].

ويقول ابن حزم: " والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام، كما كان لايحل خلعه "[4].

---

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ١٨٤. ذكر ذلك في باب الرد على الشيعة في وجوب عصمة الإمام.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) البغدادي، أصول الدين، ص ٢٧٨.

(٤) ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص٢٨.

وقد أفرد الغزالي باباً في إمرة السلاطين وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر[1]. فيقول يجب على العالم أن ينصح السلطان إذا دخل عليه ويخوفه بالله، ويزجره عن الظلم وأن يرشده إلى طريق المصلحة.

المطلب الثاني: كيفية ممارسة الأمة لدورها في الرقابة والمحاسبة

أولاً: عن طريق ممثلي الأمة

إن واجب محاسبة الحاكم وتقويمه مفروض على الأمة بمجموعها، كما توضح ذلك من خلال خطاب الشارع العام للأمة، وتحقيق هذا الأمر يتم بأن يقوم به نيابة عن الأمة ممثلوها من أهل الرأي والحكمة وأصحاب العلم والفقه، والزعماء ووجهاء الناس ورؤساؤهم، وهم الذين يطلق عليهم أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، أو مجلس الشورى، والذين رأينا أن يتم إيجادهم عن طريق الانتخاب[2].

وهذا الأسلوب ينسجم مع الرأي القائل: إن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فرض كفاية، لا فرض عين، وأنه إذا قام به أمة سقط الحرج عن الآخرين[3]، كما تدل الآية: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[4].

وإذا وكلت الأمة مجموعة معينة بالقيام بهذه المهمة، يصبح هذا الواجب مختصاً بهم، مفروضاً عليهم، بحيث لايتعداهم إلى غيرهم، وإذا قصروا بهذا الأمر ينالهم الإثم والحرج، وهم محاسبون على تقصيرهم في الدنيا أمام الأمة، وفي الآخرة أمام الله.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٤٣.

(٢) لقد تم بحث موضوع ممثلي الأمة "أهل الحل والعقد" في الفصول السابقة.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٠٧. ابن تيمية، الحسبة، ص٦١. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٢٤٠. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٨٤.

(٤) آل عمران، آية (١٠٤).

إن مجلس الشورى في دولة الإسلام يمتلك سلطة المحاسبة والمراقبة والتقويم للحاكم، بحكم الدستور والقانون، ولذلك تصبح الجهة المعينة شرعاً بالقيام بهذه المهمة مكلفة من الأمة بمجموعها. وتصبح المراقبة هنا شرعية قانونية من وجه، وتصبح فعالة قادرة من وجه آخر لأنها مصحوبة بالسلطة. وهذه المسألة بحاجة إلى ضبط تفصيلي تقرره القوانين واللوائح والنظم والتعليمات الصادرة من جهتها، والمختصة لتنظيم عملية المراقبة والمحاسبة والتقويم بطريقة دستورية واضحة وغير مختلف فيها، بالنسبة للحاكم وأهل الشورى وأفراد الأمة كلها.

ثانيا: المراقبة الفردية والشعبية[١]

كل فرد في الأمة الإسلامية يقف على ثغرة، وهو محاسب أمام الله على قدر استطاعته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ إن هذا الواجب يتعين في حقه إذا ترتب على التفريط به ضياع شيء من حقوق الله، أو من حقوق الآدميين.

قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[٢].

وهذا الحديث يدل على أن كل إنسان محاسب ببذل وسعه، ومحاسب على قدر طاقته في تغيير المنكر وإزالته، وليس بعد الإنكار بالقلب درجة، فلا يعفى من الإنكار بالقلب. قيل لابن مسعود: من ميت الأحياء؟ فقال: الذي لايعرف معروفاً ولا ينكر منكراً[٣].

---

(١) لقد تم إفراد فصل خاص لموضوع المراقبة الشعبية كضمانة مهمة من ضمانات الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية في الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) مسلم، الصحيح، ج٢، ص٢٢. الترمذي، الصحيح، ج٢، ص١٩.

(٣) ابن تيمية، الحسبة، ص ٦٣.

وفيما يتعلق بالمنكرات المتعلقة بالأمراء والسلاطين يقول الغزالي : " من جملة ذلك الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ ، وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان ؛ فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ، ويكون مايتولد منه المحذور أكثر . . . "[١] .

إن دور الأفراد وآحاد الرعية في موضوع الرقابة على الحكام وأولي الأمر يكون بالوعظ والأمر والقول ، والجرأة في قول الحق وعدم المداهنة ، وعدم السكوت على الباطل .

قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر "[٢] . وقال أيضا : " سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله "[٣] .

وهذه الأحاديث تؤكد حق الأمة في المراقبة الفردية للحاكم ، وعدم الاقتصار على مراقبة السلطة التشريعية . وهذا من جملة حرية الرأي وحق التعبير المكفول لكل مواطن كما تقدم البحث في الفصل السابق . وتتخذ المراقبة الشعبية عدة أشكال منها :

المراقبة عن طريق الأحزاب السياسية والجمعيات والهيئات التمثيلية المختلفة[٤] .

من أعظم فوائد الأحزاب ماتقوم به من دور فعال في مراقبة السلطات الحاكمة ونقد تصرفاتها ، وعرضها على القانون والدستور من أجل التأكد من شرعيتها .

---

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٢ ، ص٢٤٢ .

(٢) الترمذي ، الصحيح ، ج٢ ، ص١٩ . ابن ماجة ، السنن ، ج٢ ، ص١٣٢٩ .

(٣) أخرجه الحاكم من حديث جابر ، وقال صحيح الإسناد زين العابدين أبو الفضل العراقي ، انظر (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، ج٣ ، ص٣٢٣) مطبوع بذيل الإحياء .

(٤) لقد تم بحث الأحزاب السياسية في فصل مستقل .

وإذا كانت الأحزاب لاتملك السلطة الرسمية في محاسبة السلطات التنفيذية وتقويمها، فإنها تملك حرية الكلمة والتعبير عن الرأي، بالإضافة إلى توعية المواطنين، وتبصيرهم بما يجري من انتهاكات لحقوق الإنسان واعتداءات على حرياته السياسة والعامة المبنية على أسس سليمة من الناحية الفكرية والقانونية[1].

وإلى جانب الأحزاب هناك الجمعيات المختصة بحفظ حقوق المواطنين وحرياتهم، والتي تقوم بدورها معتمدة على الجهود التطوعية في خدمة قضايا الحرية، وممارسة دور التوعية العامة في صفوف المواطنين، وتبصيرهم بحقوقهم وحرياتهم، فضلاً عن ممارسة دور الرقابة على تجاوز السلطات المختصة وتعسفها في استعمال سلطتها ونفوذها.

بالإضافة إلى الأحزاب والجمعيات نلمح النقابات التي تمثل التجمعات المختلفة من المواطنين، والتي تهدف بالدرجة الأولى إلى حفظ حقوق أعضائها وصيانة حرياتهم، فضلاً عن حمايتهم من تعسف أصحاب السلطة وتجاوزاتهم القانونية في انتهاك الحقوق والحريات التي كفلها الدستور وحفظها القانون، مثل: نقابة الصحفيين ونقابة المحامين ونقابةالعمال ونقابة المهندسين ونقابة الأطباء وغيرها.

المراقبة الفردية:

لايستهان بدور الفرد الذي يقوم به وحده في مراقبة السلطات الحاكمة، والوقوف على الحقيقة في كثير من القضايا التي تخصه وتخص مجتمعه، ويجب أن يمكّن الفرد من ممارسة حقه في التعبير عن رأيه، وممارسة حريته المكفولة بنص الدستور حسب مقتضيات القانون، ومتقيداً بضوابط حرية الرأي وقيودها الشرعية[2].

---

(١) منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، ص ٢٩٩.

(٢) انظر فصل" حرية الرأي" من هذه الرسالة، ص٣٢٢ وما بعدها.

ولو كان كل فرد حارساً على حقه، محافظاً على حريته، قادراً على الدفاع عنها لأصبحت الحقوق والحريات في مأمن من تعدي أصحاب السلطة والنفوذ، ولكان ذلك من أكبر الضمانات وأقواها لحقوق الأمة وحرياتها السياسية، لأن تخاذل الفرد في حفظ حقوقه، والتفريط في صيانة حرياته، وتواكله على غيره سيؤدي إلى تسيب عام، يغري المتسلطين وأصحاب القوة في السطو على حقوق العامة وكبت حرياتهم. وتبارك عز وجل عند قوله واصفاً فرعون الطاغية ﴿ **فاستخف قومه فأطاعوه** ﴾[1].

فالآية السابقة ترسم منهجاً عاماً وسنة اجتماعية في تعامل الشعوب والأمم مع حقوقها وحرياتها؛ إذ إن الأمة التي تفرط بحقها، ولاتهب للحفاظ عليه وحراسته من الاعتداء، يغري الطواغيت بالاستخفاف بها واستعبادها، مع أنه فرد منها كبقية الأفراد، خلق من طينتهم، ولا يمتاز عنهم بشيء.

وقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته "[2].

فهذا الحديث يرسم منهجاً عاما آخر في إلزام كل فرد من أفراد الأمة في تحمل مسؤوليته، وأداء واجبه في الحفاظ على ثغرته وحراسة حقه فلايؤتين من قبله، ولايخلو أي فرد مهما كان موضعه في المجتمع من تحمل مسؤولية ما تتناسب مع قدراته ومواهبه، وما أوتي من علم ووسع وطاقة، وهو محاسب على ذلك.

---

(١) الزخرف، آية (٥٤).

(٢) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص١١١ (كتاب الأحكام)

المبحث الثاني: حق الأمة في عزل رئيس الدولة

تمهيـد:

نتيجة أصبحت مؤكدة، من خلال الفصول السابقة، أن الأمة في الإسلام هي صاحبة السلطة الفعلية في الإدارة والحكم وحفظ الحقوق، لأنها المعنية بتوجيه الخطاب التشريعي التكليفي بعمومه، من أجل تنفيذ أوامر الشرع وحفظ مقاصد الشريعة في الخلق، ولذلك فهي صاحبة الوصاية، وقد منحها الله العصمة مجتمعة فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "لاتجتمع أمتي على ضلالة"[1]، كما أن الشريعة اعتدت بما تجمع عليه من رأي إذا لم يرد به نص من الكتاب والسنة، فكان الإجماع المصدر الثالث للأحكام الشرعية بعد القرآن والسنة، وهو قطعي في دلالته إذا استوفى شروطه الأصولية المعتبرة[2].

والعصمة لم تعط لشخص بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهذا مايجمع عليه أهل السنة، وكل شخص مهما علت مرتبته فهو معرض للخطأ والنسيان، ويؤخذ من قوله ويرد، حتى لو كان صحابياً كريماً إذا سابقة ومكانة مثل أبي بكر وعمر وغيرهم[3].

---

(١) الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١١.

(٢) يعرف الإجماع بأنه اتفاق مجتهدي أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، في عصر من العصور على حكم شرعي لأمر عملي لم يرد به نص في الكتاب والسنة، انظر شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ج٢، ص٤١.

(٣) هذا الأمر محل اتفاق عند أهل السنة والجماعة، وخالف ذلك الشيعة الإمامية الذين قالوا بعصمة الأئمة.

وقد أعطى الشرع الأمة حق اختيار الخليفة، وحق مراقبته ومحاسبته وتقويمه، وأعطاها حق الشورى، وأوجب عليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة أولي الأمر بالمعروف وفي غير معصيته. يترتب على كل ماسبق أن الشرع أعطى الأمة أيضاً حق إنهاء عقد الخلافة، وعزل الخليفة، إذا استوجب العزل حسب مقتضيات الشرع، دون عسف أو شطط.

المطلب الأول: الأسس التي يستند إليها حق الأمة في عزل رئيس الدولة:

الأساس الأول:

مسؤولية إقامة نظام الحكم الإسلامي تقع على عاتق الأمة جميعها، وقد وجه الله الخطاب إلى المؤمنين كافة، والأمة توكل عنها من يقوم بأداء هذا الواجب، ويكون الخليفة عندئذ وكيلاً عن الأمة ونائباً عنها في جميع تصرفاته وسلطاته في نطاق مسؤولية الخلافة.

يقرر مجموعة من الفقهاء هذا التكييف الفقهي لمسألة الخلافة بقولهم: إن تصرف الخليفة على الناس يكون بطريقة الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، فله عزل نفسه ولهم عزله، هذا ماذهب إليه ابن رجب والقاضي أبو يعلى والآمدي[1]. وقد أجمع علماء المسلمين على أن طريق ثبوت الخلافة هو الاختيار من الأمة[2]، وينبني على ذلك أن الأمة أيضا تملك حق عزله إن

---

(١) ابن رجب الحنبلي، القواعد، ص ١١٣.

(٢) انظر هذا البحث بالتفصيل في " الانتخاب" في فصول سابقة، ص١٣٩. نقل الاجماع إمام الحرمين في كتابه غياث الأمم ص٤٢. بحث مسألة عزل الإمام عدد كبير من العلماء المعاصرين، عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص ٢٥٥ وما بعدها. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص ٣٦٨، وما بعدها. محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق ص٣١١، ومابعدها. علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، ص ٢٦٩، وما بعدها. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص،٣٧٦ وما بعدها. سعدي أبوجيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٣٨٣، وما بعدها. يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص٢١٦. مصطفى حلمي، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، ص٩٩. حسن صبحي عبد اللطيف، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، ص٢١٠ وما بعدها. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص٣٧٧. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٥٢.

استوجب العزل؛ لأن من له حق التعيين، له حق العزل، وقد وكل الشرع الأمة بتعيين الخليفة. وقد رأينا أن الشريعة أعطت الأمة حق اختيار الحاكم وتعيينه، وحق مراقبته ومحاسبته وتقويمه ولابد أن يتبع ذلك حق عزله حين يستوجب العزل. واتفق علماء الأمة أن هذا الحق ليس مخصوصاً بشخص معين، ولا عائلة معينة ولايرد بذلك نص ولا وصاية، وهذا هو رأي أهل السنة والجماعة وخالفهم بهذا الشيعة الإمامية.

الأساس الثاني:

إن الخلافة في الشريعة الاسلامية "عقد" بين الأمة والحاكم، يتم عن طريق " البيعة "[1]، وبموجب هذا العقد يثبت لكل طرف حقوق وواجبات، فعلى الإمام حفظ الدين وتنفيذ الأحكام وحماية البيضة وتحصين الثغور، وعلى الأمة مقابل ذلك نصرة الإمام والسمع والطاعة له[2] وأثر عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه كلما استشعر عبء المسؤولية قال للمسلمين: "أقيلوني بيعتي..."، فقالوا: لا نقيل ولا نستقبل.

روى ابن إسحق عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: «أقيلوني، فإني لست بخيركم»[3] هذا يعني أن الأمة هي التي تقبل الاستقالة كما كان إليها عقد الخلافة ابتداءً.

---

(١) يقول ابن خلدون في معنى البيعة: اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لاينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع. المقدمة، ص٢٠٩. السنهوري، انظر فقه الخلافة، ص١٤٣.

(٢) واجبات الإمام وحقوقه، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٥-١٦. أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٧-٢٨. غياث الامم، ص٢٣٦.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج١، ص٦٦٠. الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢٠٣. الباقلاني، التمهيد، ص١٩٥.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية "[1].

فإذا أخل الإمام بشروط العقد وجب فسخ العقد، والأمة هي صاحبة الحق بفسخه عن طريق أهل الحل والعقد، وقد صرح بذلك الجويني : " فإن قيل : فمن يخلعه؟ قلنا : الخلع إلى من إليه العقد، وقد سبق وصف العاقدين "[2].

الأساس الثالث :

مبدأ الطاعة في المعروف ، لقد أوجب الله على المسلمين طاعة أولي الأمر بقوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾[3] . وهذا ما أكده الرسول، صلى الله عليه وسلم، بعدة أحاديث. يقول ابن كثير : " والأحاديث والآثار في وجوب الطاعة لكتاب الله وسنة رسوله وللخلفاء الراشدين والأئمة، إذا أمروا بطاعة الله، أكثر من أن تحصر في هذا المكان "[4].

---

(١) مسلم، الصحيح، ج٤، ص٥١٧ (كتاب الامارة).

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص٩٦. الباقلاني، التمهيد، ص١٨٤. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص٣٩٦ و ص٢٠٦. منير البياتي، الدولة القانونية، ص ٣٨١. محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص٣١٧. مصطفى حلمي، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، ص٢٤. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، ص٢٤٧ وما بعدها. علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، ص٤٣.

(٣) النساء، آية (٥٩).

(٤) ابن كثير، التفسير، ج٣، ص٢٩٩.

ومن جملة هذه الأحاديث :

- عن ابن عمر ، رضي الله عنهما ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال : " السمع والطاعة حق مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلاسمع ولا طاعة "[1] .

- قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : " من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني "[2] .

وقد نقل النووي الإجماع على وجوب الطاعة للأمراء بقوله : " أجمع العلماء على وجوبها في غير معصية ، وعلى تحريمها في المعصية . نقل الإجماع على هذا القاضي عياض وآخرون "[3] . ويقصد بأولي الأمر من أوجب الله طاعته من الولاة والأمراء ، هذا قول جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم .

وقيل هم العلماء ، وقيل الأمراء والعلماء . وأما من قال هم الصحابة فقط ، فقد أخطأ[4] .

إن مبدأ طاعة أولي الأمر هو مبدأ سياسي هام في الشريعة الإسلامية ، ولكن يجب توضيح هذا المبدأ وتجليته ، من خلال النصوص الواردة في هذا الموضوع عن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وعن خلفائه من بعده ، فالطاعة لأولي الأمر مشروطة بعدة شروط أهمها :

---

(١) البخاري ، الصحيح ، بشرح فتح الباري ، ج٦ ، ص١١٥ (كتاب الجهاد) باب السمع والطاعة للإمام .

(٢) البخاري ، الصحيح ، ج٦ ، ص١١٦ . مسلم ، الصحيح بشرح النووي ، ج١٢ ، ص٢٢٣ ، كتاب الإمارة ، (باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية) . الشوكاني ، نيل الأوطار ، ج٧ ، ص٣٥٧ .

(٣) النووي ، شرح على مسلم ، ج١٢ ، ص٢٢٢ .

(٤) هذا مانقله الإمام النووي في شرحه على مسلم ، ج١٢ ، ص٢٢٣ . الطبري ، التفسير ، ج٥ ، ص٩٥ .

أولا : الطاعة إنما تكون لأمراء الحق المسلمين، الذين يحكمون بما أنزل الله، ويحكمون بالعدل، ويؤدون الأمانات إلى أهلها .

ويؤخذ هذا الشرط من الآيات الواردة في الموضوع . قال تعالى : ﴿ **وأولي الأمر منكم** ﴾[1] منكم أيها المسلمون، وقد قال الله منكم وليس عليكم، إذ إنها تفيد معنى الاختيار في التكيف ولا تفيد التسلط والقهر .

قال تعالى : ﴿ **ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً** ﴾[2] .

فالإيمان يقتضي من المسلم أن يتحاكم إلى شريعة الله وكتابه، وأن يطيع من يحكم بما أنزل الله، وأن يرفض التحاكم إلى الطاغوت أو أن يطيع حكم الطاغوت[3] .

قال تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس، أن تحكموا بالعدل** ﴾[4] .

هؤلاء هم الحكام والأمراء والولاة، وهذه وظائفهم، وهذا الذي نُصبوا من أجله، فإذا لم يؤدوا الأمانة، وأقاموا العدل، ولم يردوا المظالم ولم يحفظوا للناس دينهم ودنياهم، فقدوا شرعية وجودهم، ولابد من استبدالهم[5] .

---

(١) النساء، آية (٥٩) .

(٢) النساء، آية (٥٨-٦٠)

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٥٣٠ . التفسير الكبير، ج٥، ص٨٩ .

(٤) النساء، آية (٥٨)، قال ابن العربي : هذه الآية عامة في أداء الأمانة والحكم لكل ولاية ولكل الخلق، فإذا فعلوا ذلك، وجبت لهم الطاعة والنصرة، ابن العربي، أحكام القرآن (ج١، ص٤٥٠) .

(٥) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٨٩ . سعدي أبو جيب، دراسة في مناهج الإسلام والسياسي، ص٢٩٧ وما بعدها .

ثانيا: الطاعة تكون في المعروف، وفي فعل الخير وتحقيق المصلحة للأمة والفرد في الدنيا والآخرة، ولا تجوز في المعصية وفي المفسدة.

ورد في الحديث أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أمّر رجلاً من الأنصار على سرية من المسلمين، فغضب عليهم، فأمرهم أن يجمعوا حطباً، فجمعوا، ثم أمرهم أن يشعلوا النار بها، فأشعلوا ثم أمرهم أن يقذفوا أنفسهم بها، فأبوا، فحدثوا الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالأمر، فقال: "لو دخلوها ماخرجوا منها إلى يوم القيامة، إنما الطاعة في المعروف"[1].

إن هذا الحديث يرسم منهجاً عاماً في الطاعة لأولي الأمر، فيجعلها طاعة مبصرة، لا طاعة عمياء، إذ لابد من عرض الأمور كلها على شرع الله من كتاب وسنة وما وافقهما، ولابد من استعمال العقل في أخذ الأمور وفهم مقاصدها، حتى تكون محققة لمقصد الشارع الحكيم في كل صغيرة وكبيرة، من قول أو فعل.

يقول ابن القيم: "فهذه فتوى عامة لكل من أمره أميره بمعصية الله كائناً من كان، ولا تخصيص فيها البتة"[2].

وعدم الطاعة في المعصية أمر مجمع عليه، وقد قامت عليه الأدلة القاطعة التي لا يماري فيها أحد، فقد صح عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قوله: "لاطاعة في معصية، إنما الطاعة في الطاعة، وعلى أحدكم السمع والطاعة، ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"[3].

وقد نقل الإجماع، على عدم طاعة الإمام في المعصية، عدد كبير من الفقهاء والعلماء[4].

---

(١) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٢٢ (كتاب الأحكام). مسلم، الصحيح، ج٤، ص٥٠٤ (كتاب الإمارة). النسائي، السنن، ج٧، ص١٤٢ (كتاب البيعة).

(٢) إعلام الموقعين، ج٤، ص٤٠٠، وقد شرح الشوكاني هذا المعنى في نيل الأوطار، ج٧، ص٣٦٠.

(٣) البخاري، الصحيح (باب الأحكام)، ج١٣، ص١٢١. مسلم، الصحيح، ج١٢، ص٢٢٢.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص٢٥. يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص ٢٩٥.

المطلب الثاني : أقوال الأئمة والعلماء في مسألة عزل الخليفة:

لقد بحث علماء الأمة مسألةعزل الخليفة وخاصة في كتب العقيدة وعلم الكلام، وتذهب الجمهرة العظمى من علماء أهل السنة أن الإمام ليس معصوماً ولا منزهاً، ويخضع لمحاسبة الأمة ومراقبتها وتقويمها، وإذ ارتكب مايوجب العزل وجب عزله، وسنقوم بعرض طائفة من أقوالهم في إقرار مبدأ العزل:

يقول أبو بكر الباقلاني في ذكر مايوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته: "إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له يوجب ذلك أمور منها: كفر بعد إيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه، وغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النقوس المحرمة وتطبيع الحقوق وتعطيل الحدود... ومما يوجب خلع الإمام أيضا تطابق الجنون عليه، وذهاب تمييزه وبلوغه في ذلك مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها أو يؤذن باليأس من صحته"[1].

وقال عضد الدين الإيجي: "وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين"[2].

وقال القرطبي: "إذا نصب الإمام ثم فسق بعد انبرام العقد قال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ الأموال...، وما فيه من فسق يقعده عن هذا"[3].

---

(١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص١٨٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٤٠٠.

(٣) القرطبي، التفسير، ج١، ص٢٧١.

أما البغدادي فيقول : " وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة وكان أمره في الإمامة منتظماً، متى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطأه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره "[1].

شرح الجويني مسألة خلع الإمام وانخلاعه ووضّح الأسباب لذلك، ونذكر من أقواله مايوضح إقراره مبدأ العزل : " وأما التمادي في الفسوق إذا جر خبطاً وخبلاً، كما تقدم تصويره وتقديره، كذلك يقتضي خلعاً أو انخلاعاً، وانقطاع نظر الإمام بأسر بعد انفكاكه أو بسقوط طاعته، أو مرضة مزمنة تتضمن اختلالاً بيناً واضحاً وحزماً في الرأي لائحاً، يوجب الخلع "[2].

وقد نص الماوردي على ذلك في الأحكام السلطانية : " وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة، مالم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما : جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه "[3].

ولابن حزم في هذا المقام كلام صريح : إذ يقول : " والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منها، فإن امتنع وراجع الحق، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء، ولإقامة حد الزنا، والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لايحل خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يراجع، وجب خلعه، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقول الله تعالى : ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى،**

---

(١) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٨.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص٩٢.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧. أبو يعلى، انظر الأحكام السلطانية، ص ٢٨.

ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾[1]، ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع "[2].

المطلب الثالث : الأسباب الموجبة لعزل الخليفة:

لقد أقر الفقهاء مبدأ عزل الخليفة إذا توفرت الأسباب الموجبة للعزل، ويتفق الفقهاء أنه لايجوز عزل الخليفة دون سبب شرعي معتبر، لأن هذا مدعاة للفوضى وإثارة للفتن، وحتى تكون إدارة الدولة في تمام الاستقرار السياسي والإداري "[3].

ثم اختلف الفقهاء في الأسباب التي توجب العزل، ونجد الاتجاه الغالب يتشدد في الأسباب ويطبقها تطبيقاً شديداً، وينبع هذا التشدد من حرص الفقهاء على استتباب الأمن، وقطع أسباب الفتنة ودرئها، والميل نحو تقدير المصلحة العامة في هذا المجال[4].

يقول الجويني : " ومما يتصل بإتمام الغرض في ذلك أن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته وكثرت عاديته وفشي احتكامه واهتضامه وبدت فضاحته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الإسلام، ولم يجد من تنصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب مايدفع البغاة، فلا يطلق للآحاد

---

(١) المائدة آية (٢).

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥ :٢٨.

(٣) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص ١٧٩، حيث يقول : "فإن قال قائل : فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه، كما أنها تملك العقد له؟ قيل له : لا، فان قيل : فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه، قيل له : هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى، ألا ترى أن العاقد على وليته لايملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده..." انظر أيضا، الإرشاد، ص ٤٢٥. غياث الأمم، ص ٩٧. الإيجي، المواقف، ص ٤٠٠.

(٤) لقد بحث هذا الموضوع عدد من الكتاب المعاصرين، وفصّلوا في ذلك. صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص ٣٦٩، وما بعدها. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص٢٣٧ وما بعدها. محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص٣١١ وما بعدها. منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص ٤٨٤. يحيى إسماعيل، منهج السنة بين الحاكم والمحكوم، ص٢١٤. سعدي أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٣٨٣ وما بعدها.

في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا، وكان ذلك سببا في ازدياد المحن وإثارة الفتن[1].

وتتلخص أسباب العزل بمايلي :

أولا: الردة

وهو مايعبر عن خروج الخليفة من الإسلام بأمر متفق عليه، إما بالنطق بكلمة الكفر، أو أن يعمل عملاً ليس له تأويل، إلا الكفر. وهذا السبب ليس محل خلاف، ولا يجادل فيه أحد، نص على ذلك العلماء والفقهاء، لأن الإسلام شرط مجمع عليه في الخليفة، فإذا بطل هذا الشرط يبطل عقد ولايته حكماً[2].

قال القاضي عياض : أجمع العلماء على أن الإمامة لاتنعقد لكافر، ولو أنه طرأ عليه الكفر انعزل.

ثانيا: الفسق والجور

ويعني الفقهاء بالفسق : العصيان وتجاوز الشرع، وهو الترك لأمر الله، والخروج عن طريق الحق[3]. ومسألة انخلاع الخليفة بالفسق فيها اختلاف بين الفقهاء واضطراب، ففي حين أن القرطبي يقرر أن جمهور الفقهاء يرى العزل[4]، نرى أن النووي ينقل الإجماع على أن السلطان لاينعزل بالفسق فيقول : "وأجمع أهل السنة أنه لاينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور

---

(١) الجويني : غياث الأمم، ص٨٨.

(٢) غياث الأمم، ص٧٥، يقول الجويني : "الإسلام هو الأصل والعصام، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخف انخلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره. الباقلاني، انظر التمهيد، ص١٨٦ (وأضاف الباقلاني إلى الكفر ترك الصلاة).

(٣) سعدي أبو جيب، منهاج الإسلام السياسي، ص٣٨٦.

(٤) يقول القرطبي: "الإمام إذا نصب، ثم فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور : إنه ينفسخ إمامته، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم" (تفسير القرطبي، ص١، ص٢٧١)

في كتب لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكي عن المعتزلة أيضاً، فغلط من قائله، مخالف للإجماع "[1].

ويبدو أن دعوى الإجماع فيها نظر، لأن كثير من الفقهاء خالفوا هذا الرأي مثل القرطبي وغيره، بل إن هناك من علماء الشافعية أنفسهم من خالف هذا الرأي مثل البغدادي في أصول الدين[2]، وقد خالفه أيضاً ابن حزم[3]. ويقول المحقق في شرح جوهرة التوحيد للنسفي إن الشافعي رأى أن الإمام ينعزل بالفسق والجور[4].

ويرى فقهاء الحنفية أن الإمام لا ينعزل بالفسق، ولكنه يستحق العزل، ويجوز عزله إذا أمنت الفتنة. قيل في شرح المسايرة: «إنه إذا قلد إنسان الإمامة حال كونه عدلاً، ثم جار في الحكم وفسق، لا يعزل ولكن يستحق العزل، إن لم يستلزم عزله فتنة»[5]. وأرى أن موضوع الفسق والجور يجب أن يحدد مدلوله في العصر الحاضر، بحيث لا يبقى مصطلحاً مرناً فضفاضاً يكون مدخلاً للفتنة ومبرراً لها، وبذلك يمكن أن يحدد بنصوص قانونية دستورية واضحة. ويمكن ترجيح أن ارتكاب الكبائر والمجاهرة بالمعاصي والاشتهار بالظلم واغتصاب الحقوق والاعتداء على حقوق الأمة، يجب أن يكون سبباً مباشراً في استحقاق العزل والخلع: لأن الإمام أقيم من أجل منع الظلم ورد الحقوق ومنع الفواحش والمعاصي، فإذا كان هو مرتكباً لها داعياً لها فإنه يفقد مبررات قيامه.

---

(١) النووي، شرح على مسلم، ج١٢، ص٢٩٩. وهذا مذهب الحنابلة. ابن قدامة، المغني. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٠.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٨. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٧.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص٢٨.

(٤) النسفي، شرح جوهرة التوحيد في الحاشية، ص ٤٦٧.

(٥) شرح المسايرة، ص٣٢٣.

ثالثاً: النقص في الحواس

هذا تعبير الإمام الماوردي وقصد به مايطرأ على حواس الإمام من خلل، مثل الجنون والعته والعمى والصمم. وزوال العقل إذا كان دائماً، أو إذا كان زمان الخبل أكثر من زمان الإفاقة فهو كالمستديم في أنه يخرج من الإمامة وهذا الأمر محل اتفاق[1]. وكذلك زوال البصر يمنع من عقد الإمامة واستدامتها؛ لانه يبطل به القضاء ويمنع من جواز الشهادة، فأولى أن يمنع من صحة الإمامة[2].

رابعاً: فقد الأعضاء المخل فقدها بالعمل أو النهوض

كذهاب اليدين أو الرجلين، فاذا طرأ عليه شيء من ذلك انعزل من الإمامة لعجزه عن كمال القيام بحقوق الأمة[3].

أما ذهاب إحدى اليدين أو إحدى الرجلين، فلايصح معه عقد الإمامة لعجزه عن كمال التصرف، ولا يخرج به عن الإمامة لأن المعتبر في عقدها كمال السلامة[4].

خامساً: فقد حرية التصرف:

ويقصد به خضوع الإمام لإرادة أخرى غير إرادته، والتي تجعله غير مستقل في تصرفه ولا حر في إرادته، وهذا سبب في سقوط ولايته. وينطبق على هذا خضوع الحاكم لنفوذ أجنبي أو سيطرة خارجية، ومنها أيضاً أن يقع الإمام في الأسر، أو أن يخطفه البغاة، أو أن يخضع لسيطرة أحد أعوانه على الحكم، فيصبح مقهوراً، لاحول له ولا قوة[5].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٧. الجويني، غياث الأمم، ص٩٣.

(٢) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢١. القلقشندي، مآثر الأنافة، ص٨٩. السنهوري، فقه الخلافة، ص٢٥٠.

(٣) القلقشندي، مآثر الأنافة، ص٩٢. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٩.

(٤) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٢. المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص٣١٤.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٩. أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٢٢. القلقشندي، مآثر الأنافة، ص٩٣. السنهوري، فقه الخلافة، ص٢٥. حسن صبحي، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، ص ٢١٢. محمود المرداوي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص٣١٤.

المطلب الرابع: كيفية تنفيذ العزل

لقد توضح لدينا أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الخليفة، وهي صاحبة الحق في مراقبته ومحاسبته وتقويمه، ولها الحق أيضاً في إنهاء عقد الخلافة وعزل الخليفة إن استوجب العزل.

إن كل الحقوق السابقة يجب أن تكون واضحة مبينة في دستور الدولة الإسلامية، بحيث تحدد "بمواد" دستورية مؤصلة من الناحية الشرعية، يكون مبيناً بها شروط الخليفة، وشروط الانتخاب، والنصاب القانوني، وطرق الرقابة والمحاسبة. وكذلك طريقة إنهاء عقد الخلاقة، ويكون هذا الدستور قادراً على حسم الخلاف، وإنهاء المشكلة بطريقة شرعية سلمية متعارف عليها في جميع طبقات الأمة.

وما نختاره هنا، أن (أهل الحل والعقد) أو مجلس الشورى، الذي يمثل الأمة كلها وينوب عنها في عقد الخلافة، هو صاحب الوكالة عن الأمة في تعيين الخليفة، هذا في حالة انتخاب الخليفة على مرحلتين؛ بأن تنتخب الأمة مجلس الشورى، ومجلس الشورى ينتخب الخليفة، وأما في حالة النص على انتخاب الخليفة من الأمة كلها انتخاباً عاماً مباشراً، فيكون مجلس الشورى ممثلاً للأمة في محاسبة الحاكم وتقويمه، وممثلاً لها أيضاً في إنهاء العقد، إذا توافرت شروط إنهاء عقد الخلافة. ومن ثم تكون طريقة إنهاء عقد الخلافة بالتصويت داخل مجلس الشورى، فإذا رأت أغلبية الحاضرين إنهاء العقد، ترتب على ذلك أن الخليفة أصبح معزولاً، ولا يملك شرعية الاستمرار.

وهذا هو الأصل في التعيين والمحاسبة والعزل، فلا حاجة للثورة ولا السيف ولا للدماء، وهي الحالة العادية التي يكون فيها الشرع محكماً، والدستور محترماً، وصاحب السلطة جاء بطريقة شرعية ودستورية.

أما الحالة التي بحثها الفقهاء قديماً وحديثاً في مسألة عزل الخليفة وانقسموا فيها إلى مدرستين: مدرسة السيف، ومدرسة الصبر. فهذه حالة استثنائية تقتضي معالجة فقهية استثنائية تدور حول كيفية إنكار المنكر بطريقة الموازنة بين الأضرار والمنافع. وكان محور الخلاف حول حسم مادة الفتنة والحيلولة دون وقوع الشرور والمفاسد، وعند ذلك يختلف الحكم باختلاف الظروف والأحوال، وحسب تقدير المصالح فيها، والحالة الاستثنائية تنشر من عدم استجابة الخليفة للخضوع لقرار العزل، وتنشأ هذه الحالة عادة من ظروف غير شرعي أو استثنائي، وذلك عندما يأتي للسلطة بطريق القهر والغلبة أو بطريق غير دستوري، وعندها فإن الوضع برمته يحتاج إلى إصلاح جذري شامل يرتكز على إيجاد دستور شرعي محكم يحظى بالاحترام من جميع فئات المواطنين.



الباب الثاني

ضمانات الحقوق والحريات السياسية في النظام السياسي الإسلامي والنظم المعاصرة

الفصل الأول

الرقابة الذاتية
الوازع الديني والاعتقادي

يعد الوازع الديني والعنصر الاعتقادي القائم في قلب المكلف والمنبعث من أعماقه من أهم الضمانات الأساسية لحفظ الحقوق وصيانة الحريات في المجتمع الإسلامي، والتي تمثل أحد أنواع الرقابة على تنفيذ القوانين وسير الأحكام وفق منهج العدالة والطريق القويم.

ويمكن توضيح أثر الرقابة الذاتية في حماية الحقوق والحريات من خلال النقاط التالية:

أولاً: إن مجموعة الأنظمة كلها من سياسية واقتصادية واجتماعية، والتي تتكفل بتنظيم حياة الناس في دولة الإسلام، تنبثق من التكليف الرباني المتمثل بالخطاب التشريعي للمكلفين. ومجموعة الحقوق والحريات السياسية هي أحكام شرعية شرعت من أجل تحقيق مقاصد الشريعة في الخلق، وهي تتدرج في سلم الأهمية من التحسيني إلى الحاجي إلى الضروري، بحسب المصلحة المترتبة على ممارسة الحق، والتي تختلف من ظرف إلى آخر[(١)].

---

(١) فتحي الدريني، خصائص التشريع، ص ٤٠٤، يقول: "الحقوق الفردية والحريات العامة بمفهومها الإنساني والاجتماعي، بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة، وأعلاها مرتبة كحق الحياة وهي من الضروريات، وبعضها من المقاصد الحاجية كحرية الرأي وهي أصل مقطوع في الشرع، لا يجوز إلغاؤه ومصادرته".

وتكون ممارسة هذه الحقوق نوعاً من أنواع العبادة لله، إذا اقترنت بالنية الصالحة، ويترتب على فعلها الأجر والثواب والرجاء بالفوز الحقيقي في الآخرة ويوم الحساب. إن هذه الفلسفة وهذا المفهوم يعطي الحقوق والحريات السياسية في الإسلام مضموناً دينياً يتصل باعتقاد المرء وتعبده لخالقه، فضلاً عما يقترن بذلك من مضمون حضاري، ومصالح مادية ودنيوية، تظهر آثارها في الأمن السياسي، والتنظيم الإداري، وحسن قيادة الناس وتحقيق العدل ومصلحة الخلق.

كما أن اعتبار الحقوق والحريات هي منح من الله ابتداء[1]، يعطيها قدراً كبيراً من الأهمية والمكانة والاحترام في نفوس المكلفين، وينعكس ذلك على كيفية التعامل معها، كما يعطيها الثبات والاستقرار التشريعي، الذي لا يخضع للهوى والتحكم السلطوي، فلا تكون عرضة للإلغاء أو الانتقاص.

ثانياً: إن الشريعة الإسلامية بأحكامها تشمل الحاكم والمحكوم على حد سواء، لا تفريق بينهما بالخطاب، وهما مطالبان بتنفيذ أحكام الشرع بدرجة واحدة من الالتزام. وتعمد الشريعة إلى تعزيز معاني التقوى، وتقوية الوازع الديني، والعناية بتجديد إيمان المرء، من أجل تقوية الرقيب الداخلي؛ ليكون فاعلاً وقادراً على دفعه نحو الالتزام الأشد بأوامر الله، والكف عن محارمه. والمسؤول أو الحاكم تشتد حاجته لهذا الرقيب الداخلي الذي يجعله وقّافاً عند حدود الله، وإذا خلا بمحارم الله حفظها وصانها بدل انتهاكها.

وفي مجال الحقوق السياسية تكون وظيفة الرقيب الداخلي في نفس الفرد العادي هو الالتزام بحدود حقه، والتمسك بحقه حفظاً وصيانة وتطبيقاً، ليؤدي مقصد الشارع من تشريعه على الوجه الأحسن، وأن لا

(١) إن هذا المعنى يقرره الشاطبي بقوله: "لأن ماهو حق للعبد إنما يثبت كونه حقاً بإثبات الشرع ذلك له، لابكونه مستحقاً بحكم الأصل". [الموافقات، ج٣، ص٣١٦] انظر في هذا المجال: فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص٧١.

يتعسف في استعمال حقه. ثم تكون وظيفة الرقيب الداخلي في نفس الحاكم على تنفيذ واجبه بصيانة حقوق الرعية وحفظها، وحسن أدائها إلى أصحابها على الوجه الشرعي السليم، وأن لاينتهك حقوق المواطنين، وأن لا يسمح بانتهاكها، وأن يبذل وسعه في عدم انتقاصها، وأن يضمن كمال أدائها. وهذا يشكل واجباً شرعياً وتكليفاً ربانياً للحاكم المسلم، بل هو من أعظم واجباته وأكثرها أهمية.

فقد روى مسلم في صحيحه عن معقل بن يسار: " سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة "[1]. وفي رواية أخرى: " لا يسترعي الله عبداً رعية، يموت حين يموت وهو غاش لها، إلا حرّم الله عليه الجنة "[2].

قال القاضي عياض، رحمه الله: معناه في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله تعالى شيئاً من أمرهم، واسترعاه ونصبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خان فيما اؤتمن عليه فلم ينصح فيما قلده إما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها لكل متصد لإدخال داخلة فيها، أو تحريف لمعانيها أو إهمال حدودهم أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم أو ترك سيرة العدل فيهم فقد غشهم. وأن ذلك من الكبائر الموبقة المبعدة عن الجنة، والله أعلم[3].

قال تعالى: ﴿**ياداود، إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله**﴾[4].

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج٣، ص١٦٦.

(٢) مسلم، الصحيح، ج٣، ص١٦٥.

(٣) النووي، شرح على صحيح مسلم، ج٣، ص١٦٦.

(٤) ص، آية (٢٦).

ونقل الطرطوشي في معنى قوله تعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾[1]. أنه لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض بدفع القوي عن الضعيف وإنصاف المظلوم من ظالمه، لتواثب الناس بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال، ولا يستقر لهم قرار، فتفسد الأرض ومن عليها[2].

ثالثاً: إن تشريع الحقوق والحريات في الإسلام جاء متوافقاً مع الفطرة الإنسانية، وملبياً لمقتضياتها، ومستجيباً لأشواقها الأصيلة في البحث عن الحقيقة والوصول إلى الحكمة.

وهذا التوافق بين التشريع والفطرة الإنسانية يعزز العلاقة الإيجابية بين الفرد وحقوقه المشروعة، لأنها تمثل حاجات أولية مركوزة في أصل خلقته. فعند إقرار الشرع بحرية الرأي، فإن ذلك يكون استجابة لإنسانية الإنسان، واحتراماً لعقله وإرادته، وهذه هي مميزات الإنسان عن غيره من المخلوقات. واحترام رأي الإنسان، وإعطاؤه الحرية الكاملة للتعبير عنه، إنما هو تكريم للإنسان ورفعة لشأنه، وهذا من مقتضيات تحميله الأمانة الكبرى في الاستخلاف في الأرض.

قال تعالى: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**﴾[3]. وقال، جلّ شأنه: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾[4].

---

(١) البقرة، الآية (٢٥١).

(٢) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٤٥. ابن جماعة، تحرير الأحكام ص ٤٨-٤٩.

(٣) الإسراء، آية (٧٠).

(٤) الأحزاب، آية (٧٢).

وقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها"[1]. وقيل في معنى (ضالة المؤمن): أي مطلوبة له بأشد ما يتصور في الطلب، كما يطلب الشخص ضالته.

لم يكتف الشرع الإسلامي بإباحة الحريات والحقوق وصيانتها فقط، بل رتب الشارع الأجر والمثوبة لمن يستعمل حقوقه وحرياته على الوجه الصحيح من أجل تحقيق ما وضعت له من مقاصد تشريعية سامية.

كما أن استعمال الحقوق والحريات السياسية على الوجه الصحيح يعتبر وسائل وسنناً في تحقيق سعادة الإنسانية، وقانوناً في بسط العدل ونشر الأمن بين العباد في الدنيا قبل الآخرة، لأنها عامل في إذكاء الحافز الذاتي للفرد، وتنشيط مواهبه وملكاته في سبيل تحقيق مصلحته، ومصلحة مجتمعه وتقدمه وازدهاره.

كل هذا يشكل بمجموعه ضمانة ذاتية في حفظ الحقوق وصيانة الحريات بطريقة سهلة ميسرة وتلقائية، تنبعث من داخل النفس البشرية عندما يتيقن تحقيق المصلحة الفردية والجماعية، في الدنيا والآخرة في آن واحد.

رابعاً: أوجب الله على الإنسان المحافظة على حقوقه وصيانتها، وأن يدافع عنها إذا اعتدي عليها.

فقد أقرّ الشرع للفرد امتلاك بعض الحقوق، وخوله سلطات من حرية التصرف والاستغلال والاستعمال. ومنحه المكنة التامة من استخدام حقه على الوجه المشروع، ثم أضاف الشرع ميزة أخرى: أن أوجب عليه صيانة حقه والمحافظة عليه شرعاً، والدفاع عنه بما يستطيع، واعتبر ذلك عبادة تستحق الأجر والمثوبة. قال تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[2]. كما أن حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، إشارة واضحة

---

(١) ابن ماجة، السنن، ج٣، ١٣٩٥.

(٢) البقرة، آية (١٩٤).

إلى أن الذي يموت دفاعاً عن حقه فهو شهيد ، فقد قال: "من قتل دون ماله فهو شهيد "[1] .

أي أن الذي يقاتل من أجل الدفاع عن حقوقه فيُقتل فإنه يرزق أعلى مرتبة من مراتب الجزاء في الآخرة، وهي مرتبة الشهادة.

وأكدت هذا المعنى عدة روايات، فقد روى عبد الله بن عمرو أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد "[2] .

وفي رواية أخرى عن سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد "[3] .

إن هذا الفهم يشكل ضمانة قوية للحق، بحيث تنطلق القوة الدافعة من نفس صاحب الحق ليهبّ مدافعاً عن حقه بكل ما يملك من قوة، ولو أدى ذلك إلى قتله، فهو في عداد الشهداء، وأن الشهادة قد بينها الله، عز وجل، لمن يقتل دفاعاً عن حقه ابتداءً، سواء كان هذا الحق أرضاً أو مالاً أو نفساً أو أهلاً أو عقيدة وديناً.

وبعض العلماء اعتبر الدفاع عن الحق واجباً شرعياً، وأنه إذا قتل خصمه فلا دية عليه ولا قود[4] .

---

(١) الترمذي، الصحيح، ج٦، ص١٨٨ (الديات)، وقال هذا الحديث حسن صحيح. البخاري، الصحيح، ج٥، ص١٢٣، (كتاب المظالم). ابن ماجة، السنن، ج٣، ص٨٦١ (الحدود). مسلم، الصحيح، ج٢، ص١٦٤ (الإيمان).

(٢) الترمذي، الصحيح، ج٦، ص١٨٨. أبو داود، صحيح سنن المصطفى، ج٢، ص٢٨٥ (كتاب السنة). ابن ماجة، السنن، ج٢، ص٨٦١.

(٣) الترمذي، الصحيح، ج٦، ص١٨٨. أبو داود، الصحيح، ج٢، ص٢٨٥.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج٥، ص١٢٤.

وروى مسلم عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: "جاء رجل إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي، قال: فلا تعطه مالك. قال أرأيت إن قاتلني، قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته، قال: هو في النار"[١].

يقول النووي في شرح الحديث: يدل على جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق، سواء كان المال قليلاً أو كثيراً لعموم الحديث، وهذا قول الجماهير من العلماء، ويقول بعض المالكية لا يجوز في اليسير من الطعام والشراب، والصواب ما قاله الجماهير. وأما المدافعة عن الحريم فواجبة بلا خلاف[٢].

خامساً: أوجب الله على المسلم أن يحافظ على حق غيره، وأن يحافظ على الحق العام، وجعل ذلك تكليفاً شرعياً، كما أنه من مقومات الإيمان ودعائمه، والمحافظة على حق الغير قيد يرد على حرية التصرف بالحق الفردي.

فالشرع الإسلامي لم يكتف بتكليف الفرد بالمحافظة على حقه الشخصي والدفاع عنه، بل كلفه أيضاً بالمحافظة على حق غيره، وصاغها الشاطبي قاعدة أصولية بقوله: "إن حق الغير محافظ عليه شرعاً"[٣].

كما أن الأصوليين اعتبروا حق الغير حقاً لله بالنسبة لصاحب الحق؛ وذلك من أجل تعظيم حق الغير وعدم الاستهتار به أو الاعتداء عليه، وهذا ما يقوله الشاطبي: "وأيضاً ففي العادات، حق الله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير"[٤].

---

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي، ج٢، ص١٦٣ (كتاب الإيمان).

(٢) النووي، الشرح على صحيح مسلم، ج٢، ص١٦٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٢٢.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٢.

واعتبار حق الغير من حقوق الله يجعلها بمرتبة حق النفس في الطلب والمحافظة، وهذا ما أكده الشاطبي بقوله: «واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى»[1]. وتنهض بهذا المعنى جملة من نصوص الشريعة وقواعدها العامة:

قال رسول الله ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"[2].

قال رسول الله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى سائر الجسد بالحمى والسهر"[3].

قال رسول الله ﷺ: "ألا أخبركم بالمؤمن؟ من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[4].

قال رسول الله ﷺ: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، فقيل: كيف ينصره ظالماً، قال: "يمنعه من الظلم"[5].

يقول الغزالي في حق المسلم على المسلم: "ومنها أن يصون عرض أخيه المسلم ونفسه وماله عن ظلم غيره مهما قدر، ويرد عنه ويناضل دونه وينصره، فإن ذلك يجب عليه بمقتضى أخوة الإسلام"[6].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٥٧.

(٢) البخاري، الصحيح، ج١٠، ص٤٤٩، وزاد البخاري "ثم شبك بين أصابعه".

(٣) المصدر السابق، ج١٠، ص٤٣٨، كتاب الأدب.

(٤) أخرجه الطبراني والحاكم وصححه من حديث فضالة بن عبيد، زين العابدين أبو الفضل العراقي. المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، بذيل الإحياء ج٣، ص١٩٤. رواية للبخاري في الصحيح، ج١، ص٥١ (كتاب الأيمان).

(٥) المصدر السابق، ج٥، ص٩٨ (كتاب المظالم).

(٦) إحياء علوم الدين، ج٢، ص٢٠٦.

الفصل الثاني

الضمانة الدستورية والمشروعية

المبحث الأول: الرقابة الدستورية

المطلب الأول: معنى الدستور ومكانته ومحتواه:

يعتبر الدستور من أهم الضمانات لموضوع الحقوق والحريات بنظر أهل القانون؛ لأنه كفيل بتقرير حقوق الأفراد وحرياتهم، وتقييد الحاكم والسلطات المختصة إزاءها بما يحفظها ويحميها.

ويعرّف الدستور بأنه: "مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها، ومدى سلطاته إزاء الأفراد"(١).

ويعرّفه آخرون بأنه: "الوثيقة الأساسية التي تبين شكل الحكم في الدولة، وتنظم السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية وتحدد اختصاصاتها"(٢).

ويتسم الدستور عادة بالاختصار والوضوح وقصر العبارات، حتى يقلل الخلاف في تفسير ما تحويه مواده وعباراته من المعاني والمقاصد، ويتمتع الدستور بالاحترام الكبير من السلطات الحاكمة ومن الأفراد على حد سواء، ويطلق فقهاء القانون مصطلح "سمو الدستور" أو "علو الدستور" تعبيراً عن

---

(١) وحيد رأفت، القانون الدستوري، ص١٧٣.

(٢) محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٣٢.

هيمنته على جميع القوانين والتشريعات المعمول بها في الدولة، وهو يمثل القانون الأعلى الذي تخضع له كل المؤسسات والسلطات في الدولة، ويقتضي ذلك أن جميع القوانين والتشريعات الصادرة عن الهيئات التشريعية يجب أن تنبثق من الدستور وتتوافق مع روحه العامة، ولا تتعارض معه ولا تناقضه[1].

وقد أصبح وجود الدستور في كل دولة وفي الوقت الحاضر ضرورة قانونية وتشريعية لاغنى عنها، من أجل تحديد المرجعية العليا في تحديد شكل النظام الحاكم، وحدود السلطات المختلفة وصلاحيتها، ومرجعاً لما تصدره من قوانين وتشريعات. ويمكن أن يكون الدستور مدوناً أو غير مدون ويسمى "الدستور العرفي"[2]. ولا يكفي وجود الدستور وحده في الدولة حتى تسمى "دولة دستورية" بل لابد من توفر شروط أخرى غير وجود الدستور، إذ لابد أن تتقيد السلطة لصالح الحرية الفردية، ومن هنا يفرق فقهاء القانون الدستوري بين دولة ذات دستور، ودولة دستورية[3].

ويمكن توضيح مقومات الدولة الدستورية بنقاط مختصرة أهمها:

أولاً: وجود قواعد قانونية عليا فهي: تنظم إقامة النظام السياسي للدولة، وكيفية إنشاء السلطات المختلفة وتحديد اختصاصاتها، وكيفية ممارسة هذه الاختصاصات[4].

ويجب الفصل بين إرادة الحاكم ومشيئته من جهة، والقانون المسيطر من جهة أخرى، لأن الحاكم يخضع للقانون كما المحكومون. من ذلك يتضح أن وجود الدستور يعد الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون، لأن الدستور هو الذي يقيم السلطة في الدولة، ويؤسس وجودها القانوني، ضمن إطار من الشرعية.

---

(١) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٨١.

(٢) كمال غالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص١١٠.

(٣) محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٣٤.

(٤) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ١٣٤.

والدستور بطبيعته أسمى من الحاكم؛ لأنه يحدد طريقة اختياره، ويعطيه الصفة الشرعية، كما يبين سلطاته وحدود اختصاصاته. والدستور أسمى من كل السلطات الموجودة من تشريعية وتنفيذية وقضائية، لأن الدستور هو الذي أنشأها ونظمها وبيّن اختصاصاتها[1].

ثانياً: خضوع الإدارة للقانون: لا تعد الدولة دولة دستورية قانونية إلا إذا ساد مبدأ سيادة القانون، والذي يعني خضوع الإدارة للقانون بكل قرار تتخذه أو إجراء أو أي عمل مادي، ومرد ذلك إلى أمرين:

الأمر الأول: إن كل القرارات والإجراءات الإدارية والأعمال المادية التي تتخذها السلطات العامة، يجب أن تكون منفّذة لقواعد عامة موضوعة سلفاً.

الأمر الثاني: أن تصدر القرارات عن هيئة مختصة ومخولة شرعاً بهذه الصلاحية والتي يجب أن تكون هيئة منتخبة من الشعب وممثلة له وناطقة باسمه[2].

ثالثاً: تدرّج القواعد القانونية: يرتكز هذا المعنى على الفكرة التي تقضي بأن القواعد القانونية ليست كلها بمرتبة واحدة من حيث القوة والقيمة القانونية، وهي ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً، فنجد في القمة القواعد الدستورية التي تكون أعلى مرتبة من القواعد التشريعية العادية، وهذه بدورها أعلى من اللوائح التي تصدرها السلطات الإدارية، ثم يستمر التدرج التنازلي حتى نصل إلى القاعدة الفردية (القرار الفردي) الصادر عن سلطة إدارية دنيا.

ويترتب على مبدأ التدرج السابق، وجوب خضوع القاعدة الأدنى للقاعدة الأسمى من حيث الشكل والموضوع، وعدم معارضة الأدنى للأعلى أو مناقضته[3].

---

(١) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص١٦٩.

(٢) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٣٦. منير البياتي، الدولة القانونية، ص٤١.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٧.

رابعاً: تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم العامة: إن هدف السلطة الرئيس ووظيفتها الأصلية، تتعلق بحفظ حقوق الأفراد، وصيانة حرياتهم، وحفظ مصالحهم، والحيلولة دون تعرضها لعسف السلطة واعتداء أصحاب النفوذ والقوة[1].

إن ضياع الحقوق واختفاء الحريات يعني انعدام دولة القانون وظهور الدولة البوليسية، التي يسودها الاستبداد والتسلط الفردي، ويحل الهوى الشخصي محل القانون والتشريع المجرد[2].

والحقوق السياسية من جملة هذه الحقوق التي يجب الاعتراف بها وحمايتها وصيانتها، بل يجب أن يتعدى دور الحكومة هذا الموقف السلبي إلى دور إيجابي فعّال في تمكين الأفراد من ممارسة حقهم وحريتهم على الوجه المشروع، والحقوق السياسية تكتسب أهمية بارزة في منظومة الحقوق والحريات العامة، لأنها تتعلق بصيانة النظام السياسي واستقراره، وكيفية ممارسة صلاحياته.

محتوى الدستور:

نجد من تعريف الدستور أن موضوعه الرئيس يتحدد في تنظيم ممارسة السلطة، وتحديد قواعد هذه الممارسة التي تشير إلى مركز الحاكمين، وإلى طبيعة نشاطهم السياسي وغاياته من جهة ومن جهة أخرى فإن الدستور يحدد المذهب أو النظرية العامة التي تحكم سير النظام وفلسفة الحكم من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتتحدد بناءً على ذلك فكرة القانون الذي يوجه نشاط الدولة[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٨. محسن خليل، القانون الدستوي، ص٣٧.

(٢) منير البياتي، الدولة القانونية، ص١٥١. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص١٧٣.

(٣) كمال غالي، مبادئ القانون الدستوري، ص١١٦.

ويمكننا بذلك تلخيص محتويات الدستور بما يلي :

أ. القواعد المتعلقة بتنظيم الحكم : وهي التي تبين الهيئات والأشخاص الذين يعود إليهم ممارسة السلطة العامة ، والكيفية التي تعبر عنها المواد والإجراءات التي بمقتضاها يصل الحكام إلى مراكز السلطة مثل مبدأ الوراثة أو مبدأ الانتخاب ، وتحديد وظائف الحاكمين ، وتوزيع المسؤوليات والاختصاصات[١] .

ب . القواعد التي تتعلق بقضايا وطنية أخرى غير مسألة الحكم وسلطاته ، مثل القضايا الاقتصادية وقضايا الإنفاق العام والاقتراض والشؤون العسكرية وغير ذلك[٢] .

جـ. تقرير حقوق الإنسان حيث تتضمن بعض الدساتير وثائق خاصة تتعلق بإعلانات حقوق الإنسان ، وقد صدر أول إعلان للحقوق في أمريكا في دستور عام ١٧٨٠م ، كما صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا في دستور عام ١٧٩١م ، وكان له صدى واسع في مختلف بقاع العالم[٣] .

وهناك اختلاف بين فقهاء القانون الدستوري حول القيمة القانونية لمواثيق حقوق الإنسان ، فبعضهم ذهب إلى أنها لا تعدو إثباتاً لحقائق فلسفية وأيدولوجية لا يترتب عليها أثر قانوني ، فهي تلهم المشرّع ولكنها لا تلزم القاضي . وبعضهم يقول : إن لها قيمة قانونية بل ودستورية ، ويمكن للأفراد اللجوء إلى القضاء في حال مخالفتها[٤] .

---

(١) ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص١٣٤ . محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص١١٧ .

(٢) كمال غالي ، القانون الدستوري ، ص ١٢١ .

(٣) المرجع السابق ، ص١٢٢ . محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص ١١٢ .

(٤) محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص ١١٢ .

مبدأ سمو الدستور:

وهو نفس المعنى المتبادر من مصطلح "مبدأ سيادة الدستور"، والذي يقصد به تمثيله قمة النظام القانوني في الدولة لأنه يسمو على كافة القواعد القانونية المختلفة والمعمول بها في الدولة. وبعبارة أخرى: إن النظام القانوني بكامله يقوم على الدستور، فالدستور يعتبر أساساً لأي نشاط تقوم به الدولة ومن هنا فإنه يسمى "القانون الأساسي"[1].

ويمكن النظر إلى مبدأ سمو الدستور من جانبين:

الجانب الأول: السمو الموضوعي

وهو النتيجة المترتبة على ما تضمنه الدستور من قواعد تنظم اختصاص الحاكم، وبما يتضمن من كونه المصدر القانوني لجميع السلطات، وهو بذلك أعلى من السلطة، ولا تملك السلطة مخالفة أحكام الدستور، لأنها تفقد شرعيتها عندئذ.

الجانب الثاني: السمو الشكلي

ويقصد به وضع الاحتياطات اللازمة التي تساعد على استقرار الدستور وثباته، مما يعطيه قسطاً كبيراً من الهيبة والاحترام، وهذا يقتضي وضع القيود الشكلية الصارمة في مسألة وضع الدستور وتعديله، بحيث تجعل المساس به صعباً[2].

وعلى أثر ذلك نشأ مصطلح جمود الدستور ومرونته، والفرق بين الدستور المرن والدستور الجامد يعود إلى اشتراط إجراءات خاصة وأشكال محددة لوضع الدستور وتعديله، ولا علاقة لذلك بموضوع الدستور ومحتواه.

---

(١) كمال غالي، القانون الدستوري، ص١٢٥ وما بعدها.

(٢) محسن خليل، القانون الدستوري، ص ١٠ وما بعدها. كمال غالي، القانون الدستوري، ص ١٢٦.

فالدستور الجامد: هو الدستور الذي يتمتع بقسط كبير من الاستقرار والثبات، نتيجة الإجراءات الخاصة المتبعة من أجل تعديل بنوده، كأن يشترط هيئة تشريعية محددة مثل الهيئة التأسيسية، ولا يكتفي بالمشرع العادي.

أما الدستور المرن: فهو على النقيض من السابق، إذ لا يشترط فيه اتباع إجراءات خاصة لتعديله، بل يتم تعديله ضمن الإجراء التشريعي العادي[١].

المطلب الثاني: وجود الدستور في النظام السياسي الإسلامي[٢]

إن جوهر فكرة الدستور تدور حول وجود قواعد قانونية عليا تنظم إقامة نظام الحكم وممارسة السلطة، وحدود تصرفات الحاكم وحقوق المواطنين وواجباتهم.

وتكون هذه القواعد معياراً لكل التشريعات والقوانين واللوائح والإجراءات الإدارية التي تتعلق بأمور تسيير مصالح الناس على جميع الأصعدة. وهذه الفكرة بهذا المضمون، كانت موجودة مع ولادة دولة الإسلام الأولى على يد الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، ويمكن توضيح ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: جاء القرآن الكريم بجملة من القواعد العامة التي تعالج جوانب الحياة الإنسانية المختلفة، وتتسم هذه القواعد بالعموم والشمول والقطعية والثبات.

ثم جاءت السنة النبوية مكملة وموضحة لما جاء في القرآن، من أجل استكمال البناء القانوني على أسس عملية واقعية تسهل عملية الإجراء والتطبيق في واقع حياة الناس، وذلك على مختلف الأطر والأصعدة:

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري، ص٨٢ وما بعدها. كمال غالي، القانون الدستوري ١٢٧. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٣٥.

(٢) يمكن الرجوع لهذا الموضوع إلى، منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص٦٩، وما بعدها، رسالة دكتوراة قدمت إلى كلية الحقوق - جامعة القاهرة. ساعدت على طبعها جامعة بغداد سنة ١٩٧٨م.

- على الصعيد السياسي: توضحت ركائز الحكم والسلطة من الشورى والعدل والمساواة والطاعة والتكافل.

- على الصعيد الاجتماعي: رسمت قواعد البناء الأسري والروابط الاجتماعية والتضامن العام.

- على الصعيد الاقتصادي: وضعت الأصول العامة المنظمة للملكية والكسب المشروع، وأصول العقود والمعاملات.

- كما تم توضيح النظام الجنائي، وتحديد العقوبات والمعاملات بالإضافة إلى معالجة الجوانب الحياتية الأخرى، والتي تصلح لاستنباط قواعد دستورية قادرة على تنظيم شؤون المسلمين في كل الأوقات والأمكنة.

ثانياً: عمد الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، إلى وضع لائحة دستورية مع بداية نشوء دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة بعد الهجرة النبوية من مكة، والتي تعتبر بحق أول محاولة تدوين دستور منظم، وكانت تشتمل هذه الوثيقة على "٤٧" مادة دستورية محددة، تناولت بمجملها المسائل الجوهرية الأساسية في فكرة الدستور[1]. وكتابة هذه الوثيقة الدستورية يدلل بوضوح على ضرورة إيجاد دستور مدون، يكون مرجعاً لتأسيس نظام الحكم، وتحديد السلطات واختصاصاتها.

ثالثاً: جاء الخلفاء الراشدون بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، لتكون دولتهم تطبيقاً عملياً لمقتضيات الدستور بعد اكتمال الرسالة وغياب الوحي.

وكانت هذه الفترة مرجعاً دستورياً للمسلمين في مسائل اختيار الحاكم ومحاسبته ومراقبته، وتوضيح حقوق الأمة، وصيانة حرياتهم. ويتضح ذلك

---

(١) يمكن مراجعة بنود الوثيقة الدستورية الأولى في السيرة النبوية لابن هشام، ج١، ص٥٠١، أبي عبيدة، الأحوال، ص ٢٦٠. محمد حميد الله، الوثائق السياسية لعهد النبوة والخلافة الراشدة، ص٥٩.

من خطبة الخليفة الأول أبي بكر، رضي الله عنه، والبيانات السياسية التي أكدتها كتب التاريخ والسير[1].

ضرورة وجود دستور لدولة الإسلام:

يجب التفريق بين الدستور ومصادر الدستور، فالقرآن والسنة هما مصدرا الدستور وليس الدستور نفسه؛ لأن الدستور هو عبارة عن قواعد قانونية عليا مستنبطة من المصادر الشرعية المعتبرة وفق صياغة محددة، تختلف من ظرف إلى آخر، ويجري عليها التعديل والتغيير ضمن إجراءات دستورية محددة.

وأوضح دليل على ما سبق هو مبادرة الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم، إلى وضع لائحة دستورية محددة، وعدم الاكتفاء بوجود القرآن.

ويقوم بوضع الدستور عادة هيئة تأسيسية منتخبة من أهل العلم والفقه والتخصص والدراية في مجال القانون الدستوري والقانون الدولي العام وشؤون السياسة والحكم والإدارة، ويأخذ الدستور مشروعيته من استفتاء شعبي عام يعبر عن إرادة الأمة، بعد مروره بكل مراحل الصياغة والعرض والمناقشة من الهيئات المختصة، وبعد التأكد من التزام الدستور بنصوص الشريعة وأصولها وقواعدها العامة في كل مسائله وبنوده.

وتتأكد أهمية وجود الدستور المدون لدولة الإسلام الذي يحظى باتفاق الفقهاء والعلماء وأهل الحل والعقد، ومن ورائهم اتفاق الأمة العام، من أجل تنظيم مسألة الرئاسة العظمى، وطريق إسناد السلطة، وتحديد الاختصاصات، وبيان الحقوق والواجبات حسب مقتضيات الشرع التي تم توضيحها آنفا.

إن وجود دستور مدون يحظى باحترام أفراد الأمة حاكمين ومحكومين واتفاقهم، يساعد على تأصيل الأعراف الدستورية الكبرى في نفوس

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج٣، ص٦٦١. الطبري، التاريخ، ج٣، ٢١١. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص٦٨. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص٢٧.

الجماهير، وتجذرها في أعماق ضمائرهم، مما يساعد على تقليل الخلاف على السلطة، ويقلل من فرص السطو على سدة الحكم واستعمال أساليب الغلبة والقهر والقوة، كما حدث في فترات سابقة من التاريخ الإسلامي، مما أشاع القتل وسفك الدماء وانتهاك الحرمات وتفريق الأمة وضعفها.

كما أنه يحول دون ادعاءات الفصائل المختلفة لأحقيتها بالحكم والسلطة، وينهي تنازع القبائل على الاستئثار بالسلطة، بحجة شرف النسب أو كثرة العدد، خاصة بعدما تأكد لدينا مذهب أهل السنة القاطع أن طريق إسناد السلطة هي "الاختيار"، وبطلان ادعاء النص بالوصاية أو توارث الولاية والإمامة. ويجب أن تتسم مواد الدستور بالحسم والجزم بالإضافة إلى الوضوح، وكذلك يجب أن تعتمد نصوص الدستور على قواطع النصوص، والقواعد التي تحظى بالاتفاق.

إن جوهر الدستور يقوم على الفكرة الرئيسة، التي اتضحت من الخطاب التكليفي الشرعي، الذي يعطي الوصاية على الشريعة وتطبيقها للأمة الإسلامية، فهي صاحبة الحق باختيار الحاكم ومحاسبته وعزله، وهي مصدر السلطات، وهي التي تمنحها الشرعية. فالدستور بذلك كائن حي، ينمو وينضج ويتطور بنمو الأمة الفكري ونضوجها الحضاري والإداري، ويخضع للتحسين والتطوير ليصل إلى أحسن صورة قادرة على تحقيق مقاصد الشارع في تدبير أمور الخلق، ويزداد رسوخاً في قناعات الأمة ووجدانها، بحيث تنساق كلها لقواعده عن طواعية واختيار.

مصادر الدستور في الشريعة الإسلامية:

مصادر الدستور في الشريعة الإسلامية هي مصادر التشريع نفسها، فمنها مصادر رئيسة متفق عليها وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس[1]،

---

(١) خالف الظاهرية في مصدرية (القياس)، وهذا الخلاف لايطعن في مصدرية القياس عند الجمهور الأعظم من الفقهاء.

وهنالك مصادر تبعية، والتي يختلف الاحتجاج بها من مذهب إلى مذهب، وهي: الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب وعمل أهل المدينة وقول الصحابي وشرع من قبلنا وسد الذرائع[1].

والدستور عبارة عن قواعد قانونية عامة، تنظم أمر إدارة الحكم وشؤون السلطات واختصاصاتها فضلاً عن بيان حقوق المواطن وحرياته، كما مر معنا، وهذا جعل النظرة إلى الدستور تأخذ اتجاها ضيقاً بشأن مصادر الدستور، بحيث يتم الاكتفاء بالنصوص القاطعة والقواعد المتفق عليها، ومن هنا وقع خلاف في مدى صلاحية خبر الواحد لمصدرية الدستور وكذلك الإجماع.

المصدر الأول: القرآن الكريم

من نعم الله العظمى على الأمة وعلى الناس أجمعين كلمات الله عز وجل التي أنزلها على خاتم أنبيائه ورسله، من أجل هدايتهم إلى طريق الخير والصلاح في الدنيا والآخرة. ومن مظاهر هذه النعمة أن الله تكفل بحفظها، لتكون مصدراً تشريعياً على مدى الأزمان.

ومن سمات القرآن أنه جاء بقواعد عامة وأصول شاملة، تصلح للتشريع في كل جوانب الحياة، قال تعالى: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**﴾[2].

وقد وضع لنا القرآن قواعد دستورية عامة في مجال تنظيم السلطة وإدارة الحكم مثل:

- ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[3].
- ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله**﴾[4].

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتب الاصول للوقوف على مدلول هذه المصطلحات.

(٢) النحل، آية (٨٩).

(٣) الشورى، آية (٣٨).

(٤) المائدة، آية (٤٩).

- ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾[1].
- ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفو بالعقود** ﴾[2].

وهناك آيات أخرى تنظم أمر السلم والحرب، وأصول المعاملات، والعقوبات. جاءت آيات أخرى كثيرة جاءت لتكون قواعد وأصولاً عامة في مجال حقوق الأفراد وحرياتهم العامة.

فقد قال تعالى:

- ﴿ **ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب** ﴾[3].
- ﴿ **وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت** ﴾[4].
- ﴿ **فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولا تظلمون** ﴾[5].
- ﴿ **لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي** ﴾[6].
- ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾[7].

من الأمثلة السابقة نلحظ أن الآيات التي جاءت لتضع القواعد والأصول العامة للمواد الدستورية التي تنظم شؤون الحياة واضحة وكثيرة، ولايجوز الخروج عنها لغيرها، إلا في المسائل التي لم نجد لها ذكراً.

---

(١) النساء، آية (٥٩).
(٢) المائدة، آية (١).
(٣) البقرة، آية (١٧٩).
(٤) التكوير، آية (٩).
(٥) البقرة، آية (٢٧٩).
(٦) البقرة، آية (٢٥٦).
(٧) الإسراء، آية (٧٠).

المصدر الثاني : السنة النبوية

السنة النبوية جاءت مقرونة بالقرآن الكريم، فهي موضحة ومفسرة لما جاء فيه. كما أن السنة للقرآن كالغطاء للوعاء، فهي كاشفة لما فيه من الأحكام والتشريعات والمعاني.

قال تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[(١)]. وقال الرسول، صلى الله عليه وسلم: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وسنتي"[(٢)].

ومن هنا فإن السنة تعتبر المصدر الثاني للدستور في دولة الإسلام من حيث احتواؤها على قواعد كلية وأصول عامة تصلح لاستخراج مواد دستورية في جوانب متعددة، وكذلك فانها تعزز الفهم لأمور كثيرة وردت في القرآن الكريم.

ومن المعروف أن السنة النبوية مراتب، فمنها المتواتر ومنها المشهور ومنها خبر الآحاد. ولاخلاف في حجية المتواتر منها والمشهور. ولكن هناك خلافاً في مدى حجية خبر الآحاد. وقد استند على هذا الخلاف بعض فقهاء القانون الدستوري في العصر الحديث، ومنهم الدكتور عبد الحميد متولي في قوله بأن السنة الآحادية ليست مصدراً من مصادر القانون الدستوري، وذلك لأهمية القانون الدستوري وعلوه فوق القوانين والتشريعات، كما أن السنة الآحادية مصدر ظني[(٣)].

ولا يسلّم لهذا القول، بل يحتاج إلى وقفة ومناقشة. فقد ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة والظاهرية والجعفرية إلى القول بحجية خبر

---

(١) الحشر، آية (٧).

(٢) أبو داود، السنن، ج١، ص٣٠٠.

(٣) عبدالحميد متولي، نظام الحكم في الإسلام، ص١٨٩.

الواحد، إذا ثبتت صحته ونسبته إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، ولم يكن به علة قادحة في جميع أمور التشريع[1].

أما المالكية فقد اشترطوا في خبر الآحاد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة؛ ذلك لأن عمل أهل المدينة بمرتبة السنة المتواترة، لأنهم يتوارثون العمل عن أسلافهم عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم[2].

والحنفية اشترطوا عدم مخالفة خبر الواحد للقياس الصحيح والقواعد الثابتة والأصول العامة في الشريعة[3].

وهذا الخلاف لايطعن في حجية السنة الآحادية، بل نستطيع أن نقول بحجية خبر الآحاد عند جميع الفقهاء وكقاعدة عامة؛ وهناك استثناءات محددة في بعض الأخبار التي جاءت على خلاف القياس العام عند الحنفية أو عمل أهل المدينة عند المالكية.

ولايعتبر هذا القول حجة في إلغاء مصدرية خبر الواحد الصحيح للقانون الدستوري عند أصحاب هذا القول؛ ذلك لأن القانون الدستوري يؤخذ من الأعراف ومن أقوال البشر أحياناً في الأمور التي لانص فيها.

المصدر الثالث: الإجماع

يعرّف الإجماع بأنه: اتفاق مجتهدي أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور[4]. وعرفه الآمدي

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٠٩. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص١٦٨. عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص٤٢. الشوكاني، إرشاد الفحول ص٤٩.

(٢) الشيخ أبو زهرة، الإمام مالك، ص ٢٤٤.

(٣) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ج٥، ص٢. ويشترط ذلك الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٩٩.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٧١. التلويح على التوضيح، ج٢، ص٤١. تيسير التحرير، ج٣، ص٢٢٤.

بقوله: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع[1].

ومن خلال التعاريف السابقة نجد أن العلماء كانوا يقصدون أن حدوث الإجماع يجب أن يكون من أهله، من الذين يعتد برأيهم، وهم الفقهاء والمجتهدون وأهل الرأي والعلماء وبعضهم يطلق لفظ أهل الحل والعقد ومن هنا فإنه لايعتد بإجماع العامة.

يعتبر الإجماع في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة، ومواضع الإجماع كانت محل الاهتمام الشديد بالنسبة لكبار الفقهاء، فيقال إن أبا حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من علماء الكوفة، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة حجة.

والسمة العامة للفقهاء أنهم كانوا يحرصون على عدم مخالفة إجماع الصحابة، وأن لايكون أحدهم شاذاً برأيه عن فقهاء عصره[2].

كما أن الإجماع حجة عند جمهور الفقهاء ويبلغ مبلغ القطع، ويرتفع عن الظنيات ويكون واجب الاتباع، واستدلوا بدليلين:

أولاً: الأحاديث التي وردت عن الرسول صلى الله عليه تفيد بعدم اجتماع الأمة الإسلامية على ضلالة، فقال: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[3].
وقوله عليه السلام: (ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن)[4].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين، نوله ما تولى، ونصله جهنم وساءت مصيراً** ﴾[5].
ووجه الاستدلال أن الله توعد المخالف لسبيل جماعة المؤمنين وقرنه بمشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم.

---

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٢٨١. الرازي، المحصول، ج٢ ق١، ص٢٠.
(٢) الشيخ محمد أبوزهرة، أصول الفقه، ص١٩٨.
(٣) ابن ماجة، السنن، ج٢، ص١٣٠٣. الترمذي، الصحيح، ج٩، ص١١.
(٤) الإمام أحمد، السنن، ج٤، ص٢٧٨.
(٥) النساء، آية (١١٥).

الإجماع مصدر للتشريع الدستوري

الإجماع حجة في العلم والعمل، وهو مصدر من مصادر الأحكام الشرعية التي تفيد القطع عند الجمهور الأعظم والفقهاء، وهناك عدة أحكام شرعية ثابتة مصدرها الإجماع مثل: ميراث الجدة السدس، وعدم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، كما أن الأخوة والأخوات لأب يقومون مقام الأشقاء، إن لم يكن له أشقاء، وكذلك حرمة زواج المسلمة من غير المسلم[1].

وكان الإجماع أيضاً من مصادر الأحكام الدستورية في العهود الأولى والسابقة في دولة الإسلام، مثل:

١. **الإجماع على وجوب الإمامة**، فقد أجمع الصحابة، رضوان الله عليهم، على تنصيب الإمام بعد وفاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وذلك عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، ووقع اختيارهم على أبي بكر، رضي الله عنه، والذي قال: ألا إن محمداً قد مات، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا أهم الأشياء وهو دفن الرسول، صلى الله عليه وسلم. ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا. وقد نقل هذا الإجماع جمهرة كبيرة من كبار العلماء[2].

٢. **الإجماع على أن البيعة والاختيار هي وسيلة إسناد السلطة من الأمة للإمام**، وهذا باتفاق علماء أهل السنة والجماعة. ونقل هذا الإجماع جمهرة من فقهاء الأمة وعلمائها[3].

---

(١) الشيخ أبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٠١.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٩٥. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨. النسفي، التمهيد، ص٣٩٥. المقدسي، المسامرة شرح المسايرة، ص٢٩٩. الجويني، الإرشاد، ص ٣٥١. الباجوري، جوهرة التوحيد، ص ٤٥٨. البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٢.

(٣) الجويني، غياث الأمم، ص٣٤. محمد منير البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص١٠٠.

٣. **الإجماع على بعض شروط الإمامة** مثل الإسلام والذكورة والأهلية والعدالة وغيرها[١].

وليس هناك ما يمنع أن يكون الإجماع في العصر الحديث مصدراً من مصادر الدستور في دولة الإسلام الحديثة. وأن إمكانية حدوث الإجماع في العصر الحديث تقع في دائرة الإمكان، وربما يكون إمكانية ذلك أكثر من العصور السابقة، وذلك لسهولة السفر والاجتماع، وسهولة النشر والأعلام بالوسائل المعاصرة المتطورة. مما يتيح مجال الاطلاع على الآراء المختلفة ومن ثم المناقشة والمحاججة والرد بيسر وسهولة.

ويرى بعض كتاب القانون الدستوري المعاصرين، مثل الدكتور عبد الحميد متولي، أن الإجماع لا مكان له في العصر الحديث بين مصادر الشريعة الإسلامية، ولا سيما بصدد الأحكام الشرعية الدستورية[٢]. وقد استند الدكتور متولي على قول الأصوليين الذين يشترطون أن يكون الأمر المجمع عليه من الأمور الدينية[٣]. ثم يقول بأن الأمور الدستورية ليست من الأمور الدينية.

ومن المعلوم أن قصد الفقهاء أن الأمر المجمع عليه من الأمور الدينية بمعنى أن يكون حكماً شرعياً، أي أن الإجماع يفيد حجية العلم بهذا الأمر، وأنه يفيد اليقين، ولذلك فإن إنكاره يكون مخلاً بالإيمان أما إذا كان الأمر ليس متعلقاً بحكم شرعي، فيكون أمراً علمياً مثل الأمور الطبية، وهنا لا يكون مقصود الإجماع وحجيته متعلقاً بمثل هذه الأمور التي سماها العلماء السابقون أموراً دنيوية[٤].

---

(١) الإيجي، المواقف، ص٣٩٥. النسفي، التمهيد، ص٣٩٥. المقدسي، المسامرة، ص٣٩٩. الجويني، الإرشاد، ص٣٥١. البغدادي، أصول الدين، ص٢٢.

(٢) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص٢١٠.

(٣) شرح التلويح على التوضيح، ج٢، ص٤١.

(٤) شرح التلويح على التوضيح، ج٣، ص٤١. الآمدي، الأحكام، ج١، ص٢٨١. تيسير التحرير، ج٣:

أما ما ذهب إليه الدكتور عبد الحميد متولي بأن الأمور الدستورية ليست من الأمور الدينية فهذا مخالف لمفهوم العلماء وقصدهم. فالأمور الدستورية هي أحكام شرعية بكل تأكيد، والإجماع يعتبر مصدراً من مصادر الدستور بكل تأكيد، ولا حجة له فيما ذهب إليه، والله أعلم.

المطلب الثالث: المقصود بالرقابة الدستورية في القانون والشريعة الإسلامية

الفرع الأول: عند أهل القانون

بناء على القاعدة المقررة التي تقضي بعلو الدستور، وضرورة موافقة القوانين والتشريعات لقواعد الدستور، فإن هذا يستدعي قيام سلطة مختصة تتولى الحكم على مدى انطباق القوانين العادية على أحكام الدستور أو مخالفتها لهذه الأحكام.

والرقابة الدستورية تتعلق بأعمال السلطة التشريعية، أما أعمال السلطة التنفيذية على اختلاف أنواعها، فإنها تخضع لرقابة القضاء سواء كان قضاءً عادياً أو قضاءً إدارياً[1]. وتتناول رقابة التشريع من ناحيتين:

١. **الناحية الشكلية:** من شروط التشريع أن يصدر وفقاً للشروط والإجراءات المقررة من السلطات المختصة، وأن يمر بالمراحل الدستورية المعروفة، وإذا لم يتخذ هذا الطريق يكون تشريعاً غير مستوف للشكل القانوني الصحيح، ويعتبر هذا طعناً في صحته[2].

٢. **الناحية الموضوعية:** والتي تقضي بموافقة أحكام التشريع لأحكام الدستور، بمعنى أن تكون ملتزمة بإطار الدستور ولا تخالفه ولا تناقضه،

ص٢٢٤.

(١) كمال غالي، مبادىء القانون الدستوري، ص ١٤٨. عبدالحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٨١.

(٢) محسن خليل، القانون الدستوري، ص١٢٢. ماجد الحلو، القانون الدستوري، ص١٧.

لأن الخروج عن دائرة الدستور أو مناقضته يقضي ببطلان التشريع ويطلق عليه مصطلح "تشريع غير دستوري"[١].

وتنقسم الرقابة الدستورية بشكل عام إلى قسمين :

الأول: الرقابة الوقائية

ويكون هذا النوع من الرقابة سابقاً لصدور التشريع وإقراره ونشره، ويتم ذلك عن طريق المداولات بين أعضاء السلطة التشريعية قبل إقرار القانون، ويكون الانسجام مع الدستور أحد ركائز النقاش في أي مشروع مطروح. ويسمى هذا النوع: الرقابة السابقة[٢].

ويدخل ضمن الرقابة الوقائية فحص دستورية القانون بعد صدوره من المجلس التشريعي، وقبل إقراره الإقرار النهائي، وذلك عن طريق هيئة مختصة تنظر في مدى خضوع القانون للدستور، وغالباً، يكون قرار هذه الهيئة قطعيا. ويطلق على هذه الهيئة في بعض الدول "المجلس الدستوري الأعلى"[٣]، ويسمى هذا النوع من الرقابة: الرقابة اللاحقة[٤].

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري، ص١٢٢. عبد الواحد الفارس، حقوق الإنسان، ص١٠٤. عبد الكريم حسن، الحريات العامة، ص ٥٨١. ماجد الحلو، القانون الدستوري، ص ١٧.

(٢) محسن خليل، القانوني الدستوري، ص١٢٣. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٨٠.

(٣) المجلس الدستوري: هو هيئة مختصة بمراقبة دستورية القوانين، ويضاف إلى اختصاصاته أحياناً قضايا أخرى بنص الدستور مثل الإشراف على سلامة إجراءات انتخاب رئيس الدولة، وفحص الطعون وإعلان نتائج الاقتراع، والإشراف على صحة عمليات الاستفتاء الشعبي وإعلان نتائجه.
ويختلف أسلوب تكوين المجلس الدستوي من دولة لأخرى، ففي فرنسا يتكون على النحو التالي :
أ- جميع رؤساء الجمهورية الذين سبق لهم تولي رئاسة الدولة.
ب- أعضاء معينون وعددهم تسعة، يختار رئيس الجمهورية ثلاثة منهم ويختار رئيس الجمعية الوطنية ثلاثة. ويختار رئيس مجلس الشيوخ الثلاثة الآخرين. (د.محسن خليل، انظر القانون الدستوري، ص١٢٥-١٢٦-١٢٧). المجلس الدستوري في الأردن يسمى : المجلس العالي، ويتكون من رئيس مجلس الأعيان رئيساً، ومن ثمانية أعضاء، ثلاثة منهم يعينهم مجلس الأعيان من أعضائه بالاقتراع، وخمسة من قضاة أعلى محكمة نظامية بترتيب الأقدمية (الدستور الأردني مادة ٥٧، مادة ١٢٢).

(٤) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص ٥٨٣.

الثاني : الرقابة القضائية

يمارس القضاء دوره في رقابة دستورية القوانين في كثير من دول العالم، وتتفق دساتير الدول على أعمال هذه الرقابة بالنسبة لمخالفة القانون الشكلية للدستور عندما يكون غير مستوف للإجراءات الشكلية التي حددها الدستور في إصدار القانون وإقراره، وهنا يحق للقاضي رفض تطبيق هذا القانون. أما بالنسبة لرقابة القضاء على دستورية القانون من حيث موضوعه ومخالفته للدستور، فقد اختلف فقهاء القانون في هذه المسألة، وترتب على ذلك اختلاف الدساتير في هذا الموضوع[١].

ويمارس القضاء رقابته على دستورية القوانين عبر طريقين:

الطريق الأول: طريق الدعوى الأصلية بطلب إلغاء القانون:

وتتحقق هذه الطريقة برفع دعوى للطعن في قانون معين أمام محكمة خاصة تسمى عادة المحكمة الدستورية العليا، ويطلب فيه إلغاء القانون المخالف للدستور. فإذا ثبت لدى المحكمة عدم دستورية القانون المطعون به حكم بإلغائه[٢].

الطريق الثاني: الرقابة عن طريق الدفع الفرعي

في هذه الحالة لا يطعن أصلاً في القانون، وإنما تثار قضية دستورية القانون بمناسبة قضية معروضة على المحكمة تتطلب تطبيق هذا القانون على أحد الأفراد.

وهنا يدفع الفرد بعدم دستورية هذا القانون، ويقوم القاضي ببحث المسألة، وإذا ثبت عدم دستورية القانون امتنع القاضي عن تطبيق هذا القانون

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري، ص ١٣٤. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٢٧٩. موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد ص١٥٥.

(٢) محسن خليل، القانون الدستوري، ص ١٣٨. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص ٥٨٥.

في القضية المطروحة أمامه. ويكون دور القضاء بالامتناع عن تطبيق القانون المخالف للدستور، وليس بالحكم بعدم دستوريته ومن ثم الحكم بإلغائه[1].

الفرع الثاني: الرقابة الدستورية في الشريعة الإسلامية

لقد بحثنا في بداية هذا الفصل مسألة وجود الدستور في دولة الإسلام، ووصلنا إلى النتيجة التي تقضي بضرورة وجود الدستور لدولة الإسلام، والذي من شأنه أن ينظم المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الدولة، والتي تتناول طريقة إسناد السلطة، وبحث العلاقة بين السلطات واختصاصات كل سلطة، فضلاً عن التنصيص على حقوق المواطن وحرياته الأساسية، بالإضافة إلى القضايا الأخرى.

وهذا سيؤدي ضرورة إلى وجود الرقابة الدستورية في دولة الإسلام، من أجل النظر في القوانين والتشريعات الصادرة عن السلطة التشريعية، لتكون منسجمة مع الدستور وقواعده العامة وعدم معارضتها أو مناقضتها له.

إن الالتزام بالدستور نصاً وروحاً في دولة الإسلام إنما يأتي من باب الالتزام بقواعد الشريعة وروحها، لأن الدستور مأخوذ من الشريعة الإسلامية بمصادرها الأربعة، فضلاً عن العرف وما اتفق الفقهاء على صلاحيته طريقاً للاستدلال.

ويأخذ الدستور قوته من استمداده من مصادر التشريع الإسلامي ابتداءً، ثم من إقراره من أهل الحل والعقد، الذين يمثلون الأمة وينوبون عنها في الواجبات الكفائية العامة، وهم الذين يطلق عليهم "مجلس الشورى" أو "مجلس الأمة" أو غير ذلك، ويأخذ قوته أيضاً بعد ذلك من استفتاء شعبي عام.

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري، ص١٣٩.

وتأخذ الرقابة الدستورية في الشريعة الإسلامية على عاتقها عدة أمور منها:

١. التأكد من أن القوانين الصادرة عن السلطات المختصة ملتزمة بالدستور، فلا تناقضه ولا تعارضه، وتلتزم بنصوصه ولا تخرج عليها، من حيث موضوعها وجوهر فكرتها.

٢. التأكد من أن القوانين الصادرة اتخذت شكلها القانوني وفق الإجراءات التي يحددها الدستور، وهنا يجب أن نعلم يقيناً أنه ليست كل فتوى وكل اجتهاد يصدر عن أحد علماء المسلمين واجب الاتباع من المسلمين، إذ يجب التفريق بين القانون والفتوى. وإذا أقر أهل الاختصاص في الدولة هذه الفتوى ووافقوا على إصدارها على شكل قانون رسمي يصبح واجب الالتزام العام من جميع مواطني الدولة، وأهل الاختصاص يحددهم دستور الدولة، وهم الذين وصفوا بأهل الحل والعقد.

ويمكن أن تأخذ الرقابة على دستورية القوانين في دولة الإسلام الشكلين المعهودين من الرقابة:

أ. **الرقابة الوقائية:** وهي التي تتكون من هيئة سياسية معينة يحددها الدستور. وهذه الهيئة يجب اختيارها من أهل الخبرة والاختصاص في مجال الدستور والقانون والقضاء، وأن يكونوا من أهل النظر والاجتهاد في الفقه الإسلامي بالإضافة إلى الدراية والإلمام بعلوم العصر، واستيعاب تطوراته المختلفة. ويمكن إضافة رؤساء المحاكم الكبرى في الدولة و كبار القضاة الذين تنطبق عليهم الأوصاف المحددة في الدستور.

ب. **الرقابة اللاحقة:** والتي تتكون من القضاء، كما بينا سابقاً، وتكون هذه الرقابة عن طريقين:

- **طريق الطعن بدستورية القانون الصادر،** أمام محكمة مختصة، والتي تسمى عادة في بعض الدولة "المحكمة الدستورية العليا،" أو أي هيئة مختصة بديلة.
- **طريق الامتناع عن تطبيق القانون،** إذا ثبت لدى القاضي عدم دستوريته. وهذا الحق ثابت للقاضي في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: رقابة المشروعية

المطلب الأول: المقصود برقابة المشروعية ومضمونها القانوني

يعتبر مبدأ الشرعية ضمانة أساسية يحمي الأفراد من تعسف الإدارة وتحكمها واستغلالها للسلطة التي تملكها عند ممارستها لنشاطها. والذي يقضي بخضوع الحكام والمحكومين للقانون.

ويقصد "بمبدأ الشرعية" بوجه عام الخضوع للقانون، والذي يعني أن تخضع جميع سلطات الدولة للقانون في كل مجالات نشاطها وصوره، وذلك بتنفيذ مقتضيات القانون، والالتزام بنصه وروحه، والكف عن الأعمال التي تناقض القانون ولا تنسجم معه[1]. ومن هنا فإن أعمال الهيئات العامة والسلطات الحاكمة وما تصدره من قرارات لا تكون صحيحة، ولا منتجة لآثارها إلا إذا كانت وفق القانون ومطابقة لمقتضياته.

ويطلق على مبدأ الشرعية مصطلح "سيادة القانون" أو "مبدأ الحكومة المقيدة" أو "مبدأ سيطرة أحكام القانون" والذي يهدف أساساً إلى الحد من تسلط الإدارة وتعسفها، والحيلولة دون المساس بحقوق الأفراد وحرياتهم العامة[2]. ومبدأ المشروعية يقتضي ابتداءً إيجاد التشريعات القانونية التي تنظّم تصرفات الهيئات والأفراد، وتكون ملزمة لجميع الأطراف وعليهم التقيد بها. ويجب أن تكون هذه القوانين والتشريعات معروفة لذوي العلاقة، من أجل

---

(١) سعيد الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة، ص٩. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص ٥٩١. طعمية الجرف، رقابة القضاء، ص ٥.

(٢) عبد الحميد متولي، الحريات العامة، ص٨٨. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص ٣٧٨.

التأكد من سلامة التطبيق من جهة، ومن أجل تمكين الأفراد من رقابة السلطات الإدارية في أعمالها وقراراتها، والمطالبة بحفظ حقوقهم وصيانة حرياتهم حسب مقتضيات القانون من جهة أخرى.

أما أمر مراقبة المشروعية فإنه يوكل عادة في معظم الدول إلى القضاء، فهو صاحب الكلمة في أمر شرعية تصرف الإدارة تجاه الأفراد، ومدى التزامها بالقانون مع الافتراض أن القانون صحيح من الناحية الدستورية ابتداءً. ويراقب القضاء التصرفات الإدارية من جانبين:

أ. الأعمال المادية التي يمتد أثرها إلى الأفراد، مثل: الاستيلاء على الأراضي، وفتح الشوارع، ومصادرة الممتلكات.

ب. الأعمال القانونية التي تقوم بها الإدارة والتي تتعلق بالقرارات التنظيمية، وإجراء العقود، وغير ذلك. بحيث تكون هذه القرارات مستندة إلى قاعدة قانونية صحيحة، أو منسجمة مع قانون صحيح ينظم المسائل المعنية[1].

ويترتب على مخالفة الإدارة لمبدأ المشروعية، بطلان التصرف الذي خالف القانون المختص، ويترتب على هذا البطلان آثار قانونية تتمثل بما يلي:

١. انعدام القرار الإداري المخالف، وانعدام آثاره.

٢. التعويض المالي عن الضرر الذي يلحق بالأفراد نتيجة التصرف الإداري المخالف[2].

---

(١) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٩٢. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٤٨١.

(٢) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ص ١٥٦. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٩٤.

المطلب الثاني: رقابة المشروعية في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول: مبدأ المشروعية في الإسلام

جاء الإسلام بشريعة متكاملة تنظم حياة البشر في كل المجالات، ورسم الطريق الواضح للوصول إلى الحكم الشرعي في كل أمر مستجد لم يأت به نص من القرآن أو السنة. ومبدأ المشروعية الذي يقضي بخضوع الإدارة للقانون واضح أشد الوضوح في الشريعة الإسلامية، وجاءت النصوص واضحة في وجوب خضوع الحكام والمحكومين للقانون الشرعي الصحيح المستمد من مصادره التشريعية المعتبرة. ويمكن التدليل على مبدأ المشروعية من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأعمال الخلفاء.

من القرآن:

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً**﴾[١]، ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾[٢]، ﴿**فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق**﴾[٣]، ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[٤]، ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**﴾[٥].

إن الآيات السابقة، وآيات أخرى كثيرة، تؤكد أمراً قطعياً لا مجال للشك فيه أو التردد، وهو وجوب خضوع الإدارة في كل نشاطاتها وتصرفاتها وقراراتها إلى التشريع الرباني، وعدم الخروج عنه، لأن الخروج عنه في كل

---

(١) النساء، آية (٥٩).

(٢) الأنعام، آية (٥٧).

(٣) المائدة، آية (٤٨).

(٤) المائدة، آية (٤٤).

(٥) الجاثية، آية (١٨)

ظرف أو قول يفقده شرعيته، ويحكم عليه بالبطلان ، فتنعدم الآثار المترتبة عليه من الناحية القانونية .

من السنة

جاءت السنة لتؤكد وجوب الخضوع للأمر والقانون إذا كان موافقاً للشرع، ووجوب الخروج على كل أمر مخالف للشريعة، وهذا يتضح من عدة أحاديث نبوية :

قال، صلى الله عليه وسلم : "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة "[١] . وقال : "لا طاعة في معصية الله، أنما الطاعة في المعروف "[٢] . وقال : "لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق "[٣] .

هذه الأحاديث، وغيرها كثير، تدلل على أن الإدارة في جميع تصرفاتها يجب أن تلتزم الشرع، وأنه لا شرعية لتصرف يخالف كتاب الله أو سنته ولا ينسجم معهما . وقد اتضح ذلك من موقف الرسول، صلى الله عليه وسلم، من الأمير الأنصاري الذي أمر من معه الدخول في النار بحجة السمع والطاعة للأمير، فكان قوله، صلى الله عليه وسلم : لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف "[٤] .

ويترتب على ذلك بطلان التصرف الإداري المخالف للشرع، ووجوب نقضه من المؤمنين فضلاً عن عدم تنفيذه أو الرضا به .

---

(١) البخاري، الصحيح، بشرح فتح الباري، ج١٣، ص١٢١ . مسلم، الصحيح، ج٤، ص٥٠٤ .

(٢) البخاري، الصحيح، ج١٣، ص١٢٢ . مسلم، الصحيح، ج٤٦، ص٥٠٤ .

(٣) الترمذي، الصحيح، ج١، ص٣١٩ . ابن ماجة، السنن، ج٤، ص٩٥٦ .

(٤) البخاري، الصحيح، ج٨، ص٥٨ (كتاب المغازي) .

من أعمال الخلفاء

- قول أبي بكر، رضي الله عنه، في خطبته الأولى بعد انتخابه خليفة: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"[1].
- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت إن تعوج عزلوه، فقال: لا، القتل أنكل لمن بعده"[2].

ومما سبق نستنتج أن ضمانات الحقوق السياسية هو مبدأ المشروعية، والذي يتلخص بالنقاط التالية:

أولاً: إيجاد القوانين التي تنظم ممارسة الحقوق السياسية بطريق شرعي ودستوري، وفق الإجراءات الرسمية ومن الجهات المختصة، مع التأكد من دستورية هذه القوانين.

ثانياً: التزام السلطات الإدارية والمواطنين بهذه القوانين، ولا يسمح لأي طرف بمخالفة القانون، أو التصرف بشكل غير قانوني.

ثالثاً: القيام بمراقبة المشروعية من القضاء، ومن المواطنين أنفسهم، وذلك بمعرفة هذه القوانين وإشهارها، ويجب تمكين المواطنين من التقاضي والترافع من أجل إبطال التصرفات غير القانونية واسترداد حقوقهم.

---

(١) الطبري، التاريخ، ج٣، ص٢١١. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٦٨.

(٢) الطبري، التاريخ. ج٥، ص٢٥.

الفرع الثاني: الهيئات التي تمارس الرقابة على المشروعية في دولة الإسلام

أولاً: رقابة مجلس الشورى "المجلس التشريعي"[1]

مجلس الشورى هو مجلس منتخب من الأمة، من أجل النيابة عنها في تحمل الواجبات الكفائية العامة، وخاصة في الشؤون السياسية. ويمارس مجلس الشورى الحقوق والواجبات التي توكل عادة للسلطة التشريعية في الدولة الحديثة، ومن جملة هذه المهام: الرقابة التشريعية، التي تتمثل في ضبط السلطة التنفيذية وأجهزتها الإدارية ضمن إطار القانون، وتتلخص هذه الرقابة في نوعين:

أولاً: الرقابة المالية: وتشمل نظام الضرائب، إذ لا يجوز إنشاء الضرائب العامة وتعديلها أو إلغاؤها إلا بقانون تقرره السلطة التشريعية. وتشمل أيضاً قانون الموازنة العامة؛ وهو عبارة عن بيان تقديري لما يجوز للحكومة إنفاقه وما سوف تحصله من أموال خلال فترة محدودة من الزمن[2].

ثانياً: الرقابة السياسية: وتتخذ عدة أشكال منها:

أ. حق السؤال. ويقصد به: حق عضو الهيئة التشريعية في توجيه أسئلة إلى الحكومة أو أحد أعضائها، في موضوع يدخل ضمن اختصاصهم، من أجل توضيح محدد أو واقعة معينة[3].

ب. طرح موضوع للمناقشة: من حق أعضاء الهيئة التشريعية أن يطلبوا طرح موضوع عام للمناقشة، من أجل الوقوف على سياسة الحكومة في هذا الشأن، ومن حق جميع الأعضاء المشاركة في النقاش[4].

---

(١) انظر فصل "الشورى" في الباب الأول، والذي تم فيه تفصيل خصائص هذا المجلس وواجباته.

(٢) سعيد الحكيم، الرقابة على اعمال الإدارة، ص ١٤٣-١٤٤.

(٣) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٥٤٥. محسن خليل، القانون الدستوري، ص ٥٦٩.

(٤) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٥٤٩ . الرقابة على أعمال الإدارة، ص١٤٨.

جـ. حق إجراء تحقيق : الهيئة التشريعية تملك الحق في إجراء تحقيق للوصول إلى معرفة الحقيقة في مسألة معينة . ويجب على السلطة التنفيذية تسهيل مهمة لجنة التحقيق في إعطائها المعلومات وإطلاعها على الملفات[١] .

د. الاستجواب : ويقصد به من الهيئة التشريعية في محاسبة الحكومة أو أحد أعضائها في شأن من الشؤون العامة التي تدخل ضمن اختصاصهم[٢] .

ثالثاً: رقابة الرأي العام

وهي الرقابة العامة الممنوحة للأمة كلها ، والتي تستند على أصل شرعي كبير يقوم على " واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " وواجب النصيحة ، والمتعلق بمسألة طاعة أولي الأمر بالمعروف وعدم طاعتهم في المعصية "[٣] .

رابعاً: رقابة القضاء[٤]

والتي تتم عن طريق فروع القضاء المختلفة مثل ولاية القضاء وولاية المظالم وولاية الحسبة وولاية الشرطة وولاية المدينة وولاية الرد ، وغير ذلك ويمكن اعتبار " ولاية المظالم " أكثر أنواع القضاء اختصاصاً برقابة المشروعية لأنها تختص بالمسائل المتعلقة بأصحاب السلطة ، فهذه الولاية تشبه " القضاء الإداري " الذي يختص بالمسائل التي تكون الإدارة طرفاً فيها[٥] .

وكان للقضاء دور في رقابة أعمال الإدارة منذ زمن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وتتابع ذلك في زمن الخلفاء من بعده : فقد أنصف رسول ، الله صلى الله عليه وسلم ، قبيلة جذيمة مما لحقها من عامله (خالد بن الوليد) عندما

---

(١) سعيد الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة ، ص١٤٩ . محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص ٥٧٠ .

(٢) سليمان الطماوي ، السلطات الثلاث ، ص٥٣٣ . محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص ٥٧٠ . سعيد الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة ، ص٤٥٠ .

(٣) لقد تم إفراد فصل خاص لرقابة الرأي العام في هذه المسألة .

(٤) لقد تم إفراد فصل خاص عن الضمانة القضائية في الباب الثاني .

(٥) سعيد الحكيم ، الرقابة على أعمال الإدارة ، ص٤٨٢ . أحمد المومني ، قضاء المظالم ، ص٥٩ .

قاتلهم، مع أنهم مسلمين، دون تحقق، فلما بلغت شكايتهم رسول، الله صلى الله عليه وسلم، رفع يديه إلى السماء وقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد"، ثم أمر علي بن أبي طالب أن يودي قتلاهم، باعتبار أن القتل قد وقع خطأ، وهذا يعتبر تعويضاً عن الخطأ، الذي وقع من عمال الإدارة من مال الدولة العام، من أجل تلافي الضرر[1].

كما روي عن سيدنا عمر أنه أنصف القبطي الذي سابقه ابن عمرو بن العاص عندما كان والياً على مصر، فلما سبقه ضربه قائلاً: اتسبق ابن الأكرمين، فلما وصلت شكايته إلى سيدنا عمر أمر أن يوافيه في موسم الحج، ثم أمر له بالقود أمام الناس، وأخذ القبطي حقه بيده[2].

---

(١) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٨، ص٤٦.

(٢) المستطرف، ج١، ص٢٣٨.

الفصل الثالث

الضمانة القضائية وما يتصل بها

تمهيد:

يعتبر القضاء بلا شك من أهم الضمانات الفاعلة في حفظ الحريات وصيانة الحقوق، وهي محل إجماع بين جميع الأمم والدول قديماً وحديثاً، بل وجد القضاء ابتداءً من أجل قول كلمة الحق، والبحث عن الحق ونصرته وحفظه لأصحابه.

وقد عرف القضاء منذ زمن بعيد، ولا يمكن لدولة من الدول الاستغناء عنه، إذ لابد منه من أجل فض المنازعات التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات. والقضاء يحظى بالإجلال والمهابة والاحترام في جميع الأمم على اختلاف أقطارها وأديانها.

ويعتبر القضاء حارساً للقانون وضامناً لتنفيذه، وهو الذي يضع حداً للتجاوزات والاعتداءات التي تخرق القانون والنظام العام في الدولة، من أجل حماية الحريات العامة وحقوق الإنسان.

يقول ابن قدامة: "القضاء من فروض الكفايات، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فكان واجباً عليهم كالجهاد والإمامة. قال أحمد: "لابد للناس من حاكم، . . . لأن فيه أمراً بالمعروف ونصرة للمظلومين وأداء الحق

إلى مستحقه، ورداً للظالم عن ظلمه، وإصلاحاً بين الناس، وتخليصاً لبعضهم من بعض، وذلك من أبواب القرب. . . "[1].

والرقابة القضائية تعتبر من أنجح الوسائل في حماية الحرية الشخصية وخاصة في المجال السياسي، وقد نصت الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، التي وافقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٦٦م في المادة (١٤)، على ما يلي: "كل من قيدت حريته بسبب القبض أو الحبس، له الحق في الالتجاء إلى القضاء للفصل بسرعة في مدى شرعية حبسه وتقرير الإفراج عنه إذا كان الحبس غير قانوني"[2].

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٤.

(٢) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٤٦٢.

المبحث الأول : استقلال القضاء

لا يستطيع القضاء القيام بدوره الحقيقي في حفظ الحقوق والحريات والرقابة على تنفيذ الإجراءات المتصلة بها، إلا إذا كان يحظى بالاستقلالية الكافية لممارسة دوره الفاعل دون ضغوط خارجية أو مؤثرات غير شرعية تحول دون قول كلمة الحق. وتتأكد استقلالية القضاء من خلال عدة ضمانات :

أولاً: الضمانة الدستورية

ويقصد بها أن ينص الدستور على مبدأ استقلال القضاء، كسلطة مستقلة إدارياً ومالياً عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وعدم تدخل أي منهما في شؤون القضاء، ويكون ذلك منطلقاً للتشريع والتقنين الذي يتكفل بحماية القضاء واستقلاله.

ويبدأ من قاعدة أن مبدأ استقلالية القضاء، محل إجماع بين دساتير الدول المعاصرة، لأنها ضمانة حقيقية لصيانة القضاء من التدخل من جميع الأطراف؛ مما يجعله قادراً على القيام بدوره الإيجابي بحياد تام.

فعلى سبيل المثال نصت المادة (١٦٥) من الدستور المصري: "السلطة القضائية مستقلة وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها، وتصدر أحكامها وفق القانون"[1].

ونصت المادة (٩٧) من الدستور الأردني على أن: "القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون"[2].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣١٨.

(٢) الدستور الأردني ، الفصل السادس، مادة (٩٧) ، ص٤٩، ط ١٩٨٩م.

أما في الشريعة الإسلامية ، فإن قواعدها العامة ومقاصدها التشريعية تؤيد مبدأ استقلال القضاء ، ولذلك فإن الدستور الإسلامي المستوحى من الكتاب والسنة والإجماع لا يعارض هذا المبدأ ، بل يؤيده بقوة نصاً وتطبيقاً . وأول خليفة بادر إلى إيجاد قضاء مستقل في دولة الإسلام هو الخليفة عمر بن الخطاب عندما أعطى قضاء المدينة لأبي الدرداء ، وقضاء البصرة لشريح ، وقضاء الكوفة لأبي موسى الأشعري ، ثم أرسل لهم رسالته المشهورة التي تعتبر دستوراً في القضاء الإسلامي[1] . ثم سار الخلفاء من بعده على هذا النهج .

ثانياً: ضمانات إدارة القضاء

ويقصد بهذه الضمانة أن يناط الإشراف الإداري للسلطة القضائية بمجلس قضائي أعلى ، يتم اختيار أعضائه بتشريع قانوني خاص من كبار القضاة ، ويتولى هذا المجلس مسائل تعيين القضاة وتثبيتهم وترقيتهم ونقلهم وتأديبهم وقبول استقالاتهم ، وذلك من أجل عدم ترك هذه الأمور بيد السلطة التنفيذية ، تتحكم من خلالها بمصير القضاة ، مما يؤثر على استقلالهم وحيادهم ونزاهتهم[2] .

ويختلف تشكيل هذا المجلس من دولة إلى أخرى ، فنجد أن المجلس القضائي في الأردن يتألف من سبعة أعضاء برئاسة رئيس محكمة التمييز وعضوية رئيس التمييز الثاني ، ورئيس النيابة العامة ، ووكيل وزارة العدل ، ورئيسي محكمتي الاستئناف ، ومفتش يسميه وزير العدل[3] .

---

(١) ابن قدامة ، المغني ، ج٩ ، ص٣٨ . الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٧١ . ابن خلدون ، المقدمة ، ص٢٢٠ .

(٢) فاروق الكيلاني ، استقلال القضاء ، ص١١٥ وما بعدها .

(٣) قانون استقلال القضاء الاردني لسنة ١٩٧٢ ، رقم :٢٤٩١ . فاروق الكيلاني ، استقلال القضاء ، ص١١٦ .

وفي سوريا يؤلف مجلس القضاء الأعلى من سبعة أعضاء برئاسة مجلس الرئاسة، وينوب عنه وزير العدل، وعضوية رئيس محكمة النقض، ومعاون الوزير لوزراة العدل، والنائب العام، ورئيس إدارة التفتيش القضائي[1].

في مصر يتألف المجلس الأعلى للهيئات القضائية برئاسة رئيس الجمهورية، ومن وزير العدل نائباً للرئيس، وعضوية رئيس المحكمة العليا، ورئيس محكمة النقض، ورئيس مجلس الدولة والنائب العام، ورئيس محكمة استئناف القاهرة، وأقدم نواب رئيس مجلس الدولة[2].

وكتّاب القانون لهم بعض الانتقادات على هذه التشكيلات التي لم تراع مبدأ استقلال القضاء في تكوين المجلس القضائي الأعلى، والذي يسمح للسلطة التنفيذية الممثلة بوزير العدل صلاحية التدخل في هذا المجلس من خلال رئاسة المجلس أحياناً أو صلاحية تعيين بعض الأعضاء مما يقلل من الاستقلال الإداري للجهاز القضائي[3].

وظائف المجلس القضائي:

١. المحافظة على استقلال المؤسسة القضائية، ذلك لأن المجلس رأس السلطة القضائية، فيكون من أهم اختصاصاته العمل على تحقيق استقلالية القضاء، والوقوف أمام كل الإجراءات والتصرفات التي من شأنها التأثير السلبي على أداء الواجب القضائي، ووقف التجاوزات التي تمارسها السلطات التنفيذية بحق القضاة[4].

---

(١) قانون السلطة القضائية لسنة (١٩٦٩) رقم (٩٨٩) مادة (٦٥). فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١١٧.

(٢) قانون القضاء المصري رقم (٨٢) لسنة ١٩٦٩م. فاروق الكيلاني، استقلال القضاء ص١١٨.

(٣) فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١١٦.

(٤) فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١٢٠.

٢. إدارة الجهاز القضائي: المجلس هو الذي يتولى أمور تعيين القضاة، ونقلهم، وترفيعهم، وقبول استقالاتهم، وإحالتهم على التقاعد، وانتدابهم، وإعارتهم، ويجب أن يحرص على تزويد الجهاز بأحسن الكفاءات العلمية والتخصصية، بالإضافة إلى مراقبة أداء القضاة وتصرفاتهم.

٣. تطوير الجهاز القضائي: وذلك بمواكبة تطور النظريات القانونية، ومتابعة الدراسات والأبحاث المتخصصة بالشأن القانوني والقضائي، حتى يشجع حركة الاجتهاد والنمو العلمي لدى القضاة، وذلك من خلال:

أ. تحفيز القضاة من خلال الترفيعات التي تعتمد الكفاءة وتنمية القدرات العلمية والدراسية.

ب. إلزام القضاة بعد خدمتهم بمدة معينة بالتخصص في أحد فروع القانون.

٤. اقتراح مشاريع القوانين المتعلقة بالقضاء، وإدارته من أجل بقاء الشأن القضائي خارج دائرة التأثير من السلطات الأخرى، وهذا من شأنه إمساك يد السلطة التنفيذية عن ممارسة دورها في اقتراح مشروعات القوانين المتعلقة بإدارة القضاء، وترفيع القضاة وتثبيتهم.

إدارة القضاء في الإسلام:

رأينا أن القضاء في الإسلام كان يسير في الاتجاه المؤسسي القائم على الاستقلال منذ بواكير دولة الإسلام. وتطورت المؤسسة القضائية في العصر العباسي، فكان الخليفة يكتفي بتقليد القضاء للرجل الأول الذي يرأس المؤسسة القضائية والذي أطلق عليه اسم "قاضي القضاة"، والذي كان بدوره يقوم بتعيين القضاة في الأقاليم ويشرف عليهم ويتفقد أحوالهم.

وعرف هذا المنصب في الأندلس أيضاً وكان يسمى «قاضي الجماعة» الذي كان يعين القضاة في الأقاليم.

وكان لقاضي القضاة في بغداد مقر يعرف بديوان قاضي القضاة، ومن أشهر موظفي هذا الديوان : الكاتب والحاجب وعارض الأحكام وخازن ديوان الحكم وأعوانه[1] .

وفي عهد دولة الفاطميين في مصر، عمدوا إلى تأسيس مجلس للقضاة يتألف من أربعة قضاة، وقيل إن الوزير بدر الجمالي للخليفة الحافظ (٥٢٤-٥٤٤هـ) والذي كان يعتنق المذهب الشيعي الإمامي، وقد عين في هذه المجلس أربعة قضاة من المذاهب المختلفة، أثنان شيعيان احدهما اثنا عشري والآخر إسماعيلي، واثنان سنّيان : أحدهما مالكي والآخر شافعي، إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي الذي أطاح بالخلافة الفاطمية وأعاد المذهب السني إلى مصر، واستبدل القضاة بأن جعل جميع القضاة في المجلس من المذهب الشافعي[2] .

وإذا كان هناك اجتهاد معاصر بشأن إدارة القضاء الإسلامي يكون الترجيح تجاه إيجاد مجلس قضائي مستقل، يختص بكافة الوظائف والأدوار المتعلقة بالقضاء إدارة وتطويراً وحفظاً وصيانة. وتحقيقاً لهدف استقلال القضاء من كل مراكز النفوذ من أجل أن يقوم بواجبه على وجه يحقق مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: ضمانة التعيين

استقلال القضاء يحتم أن يتم تعيين القضاة بطريقة تبتعد بهم عن الخضوع لأي سلطة أخرى أو أي جهة سياسية. ومن هنا سلكت الدول أساليب مختلفة من أجل تحقيق هذه الغاية، ومن أهم الطرق المتعارف عليها في تعيين القضاة ما يلي :

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٤، ص٣٧٨.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٣٧٩.

أولا: الانتخاب :

وهذه هي الطريقة المتبعة في "الولايات المتحدة" ، وكذلك بعض الدول التي كانت تتبع المنظومة الاشتراكية ، مثل الاتحاد السوفياتي وبولندا وتشيكوسلوفاكيا[١] ، وينص الدستور الأمريكي على انتخاب القضاة من الشعب مباشرة من أجل عدم خضوع القضاة لنفوذ السلطات المختلفة .

وربما لاتخلو هذه الطريقة من إيجابية تحقيق الاستقلال القضائي المقصود ، ولكنها لاتخلو من عدة سلبيات كبيرة ، منها : خضوع القضاة لنفوذ الأحزاب السياسية السائدة وتأثيرها . وعدم مراعاة الهيئة الانتخابية للمؤهلات الحقيقية التي يجب توافرها في القضاة مثل الكفاءة القانونية[٢]

ثانياً: اختيار القضاة عن طريق السلطة التشريعية:

وذلك باعتبار أنها منتخبة من الشعب ، أو إن السلطة التشريعية هي أعلى سلطة موجودة في الدول ، وبيدها السلطة الفعلية ؛ لأنها تملك حق تمثيل الأمة بأكملها .

هذه الطريقة لاتخلو من السلبيات أيضا ، إذ إن القضاة يصبحون تحت تأثير السلطة التشريعية ، فلم يتحقق الاستقلال التام ، كما أنهم يصبحون تحت تأثير الأحزاب السياسية والتي غالباً ماتكون واضحة الأثر في السلطة التشريعية [٣] . وقد طبق هذا النظام في سوريا بالنسبة لقضاة المحكمة العليا ، وجاء ذلك في دستور ١٩٥٠م مادة (١١٦)[٤] .

---

(١) سليمان الطماوي ، السلطات الثلاث ، ص ٣٢٩ ، والدستور السوفياتي الذي ينص على انتخاب القضاة هو الذي وضع عام ١٩٧٧ . وكذلك يجب التنويه أن هذه الدول خضعت أنظمتها للتغيير الكبير الذي اجتاحها في أواخر الثمانينات وأدى إلى تفريقها وتقسيمها .

(٢) موريس دوفرجيه ، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري ، ص ١٤٨ .

(٣) فاروق الكيلاني ، استقلال القضاء ، ص١٢٩ .

(٤) فاروق الكيلاني ، استقلال القضاء ، ص ١٢٨ .

ثالثاً: اختيار القضاة بواسطة السلطة التنفيذية:

وهي أكثر الطرق انتشاراً، خاصة في دول العالم العربي، ويكون التعيين وفق القانون المختص بهذا الشأن والذي يحدد الشروط والمؤهلات التي يجب توافرها في المرشحين لمنصب القضاء. وربما تكون هذه الطريقة الأكثر تعرضاً للنقد، لأنها تتيح للهيئة التنفيذية السيطرة على القضاء وتوجيهه وفق ماتريد، وتجعله متغافلاً عن تصرفاتها التي تقيد الحريات وتنتهك الحقوق[1].

رابعاً: طريقة الجمع بين التعيين والانتخاب:

تجمع بعض الدول بين الانتخاب والتعيين، ولا سيما الدول التي تأخذ بنظام هيئة المحلفين، ففي فرنسا تحدد لجنة من القضاة والوجهاء المحليين (مستشارون عامون، ورؤساء بلديات) الذين يضمنون بهيئات المحلفين تكويناً محافظاً، عن طريق الاختيار المحدود بالقرعة[2].

خامساً: التعيين يتم بواسطة الجهاز القضائي نفسه:

وذلك وفق تنظيم إداري محدد، وغالبا مايكون المجلس القضائي الأعلى الذي يتكون من مجموعة من القضاة المتخصصين والقدامى وأصحاب الدرجات العليا ومن ذوي الكفاءة المتميزة، ويقوم هذا المجلس باختيار القضاة الأكفاء وتعيينهم وتثبيتهم وترقيتهم[3].

سادساً: التعيين والاختيار عن طريق المباراة:

ويتم ذلك عن طريق عقد امتحان للمرشحين، يحدد هذا الامتحان الكفاءة والقدرة القانونية، كما أن الحكومة تكون ملزمة بنتائج الامتحان حسب ترتيب لائحة التصنيف. ويكون الإشراف على الامتحان بواسطة لجنة

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٠.

(٢) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص١٤٧.

(٣) فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١٣٠.

فاحصين مستقلين من الاختصاصيين والقانونيين وأساتذة الجامعات والقضاة وغيرهم، بحيث يضمن التعيين قدراً كبيراً من النزاهة والعدل والاستقلالية[1].

تعيين القضاة في الشريعة الإسلامية:

كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، بصفته الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية يتولى تعيين القضاة، وذكرت السيرة أنه عين معاذ بن جبل على اليمن، وعتاب بن أسيد على مكة، ثم سار الخلفاء الراشدون على نهجه من بعده، فقد أرسل أبو بكر الولاة على الأمصار، وكانوا يقومون بوظيفة القضاء بالإضافة إلى مهمة إدارة الولاية.

وعندما جاء عمر بن الخطاب أجرى الفصل بين الولاة والقضاة، وجعل وظيفة القضاة مستقلة فقد ولى أبا الدرداء القضاء في المدينة، وولى شريحاً على البصرة، وأبا موسى الأشعري على الكوفة[2].

ثم رأينا أن مؤسسة القضاء في دولة الإسلام حظيت بعناية كبيرة، وكان الخلفاء يسعون نحو تطوير القضاء وزيادة هيبته، والاتجاه به نحو الاستقلال، ونلحظ ذلك في خلافة بني العباس، عندما استحدث منصب قاضي القضاة، والذي كان يرأس مؤسسة القضاء، وهو الذي يتولى تعيين القضاة وعزلهم، وتفقد أحوالهم، وأول من استلم هذا المنصب الفقيه الحنفي المشهور "أبو يوسف"[3].

---

(١) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص١٥.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧١. ابن عليش، منح الجليل، ج٤، ص١٣٨. ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٠.

(٣) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، ص٢٨٠، ج١، ص٢١٨. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٤.

ومن خلال النظرة الآنية على واقع المؤسسة القضائية في مختلف دول العالم، ووصفها الدستوري، وطرق التعيين المتبعة، نجد أن أكثر الطرق ملاءمة للمقصد الشرعي، أن يتم التعيين عن طريق السلطة القضائية نفسها بطريقة مستقلة، فضلاً عن اعتماد طريقة الاختيار والمباراة، التي تؤدي إلى فرز الأكفأ والأصلح في مجال تخصصه، بعد استيفاء الشروط المعتبرة شرعاً، والتي فصلت فيها كتب الفقه الإسلامي بوضوح.

المطلب الثالث: ضمانة عدم العزل

وهي ضمانة مهمة لاستقلال القضاء ونزاهته، وذلك بتجنيب القضاة شبح العزل من السلطة التنفيذية أو التشريعية، من أجل إحاطته بجو الاطمئنان أثناء قيامه بواجبه وسيره في عمله[١].

- وقد نصت معظم الدساتير على هذه الضمانة: المادة (١٦٨) من الدستور المصري تقول: "القضاة غير قابلين للعزل، وينظم القانون مساءلتهم تأديبياً"[٢].
- وينص الدستور المغربي في المادة (٧٩): "لايعزل قضاة الحكام ولا ينقلون إلا بمقتضى القانون"[٣].
- والدستور الاردني ربط العزل بالإرادة الملكية: المادة (٩٨): "يعين قضاة المحاكم النظامية والشرعية ويعزلون بإرادة ملكية وفق أحكام القانون"[٤].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٣٣١. موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص ١٥٠. فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١٣٣.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣١٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣١٩.

(٤) الدستور الأردني، الفصل السادس/ السلطة القضائية مادة (٩٨).

- ونص قانون استقلال القضاء ١٩٧٢م، مادة (٢٥): "لايجوز عزل القاضي أو اعتباره فاقداً لوظيفته أو تنزيل درجته إلا بقرار من المجلس وإرادة ملكية"[١]. ومع ضمانة عدم القابلية للعزل لابد من ضمانة عدم إنزال رتبته، ولا نقله إلى مركز مساو أو مركز أعلى دون موافقته، أو موافقة الجهاز القضائي، وله الحق بالاحتفاظ بمهامه القضائية طالما يرغب في الاحتفاظ بها، ماخلا حالة الأخطاء المهنية الفادحة، والتي لايرجع تقديرها إلى الحكومة، بل للسلطة القضائية نفسها[٢].

كل هذه الضمانات من أجل عدم تهديد القاضي بأي شيء من شأنه أن يؤثر على استقامة القاضي أو نزاهته، وأن لايبقى تحت تأثير أصحاب النفوذ والمصلحة.

عزل القاضي في الشريعة الإسلامية:

إن مبدأ عدم قابلية القاضي للعزل يقصد به أصلاً تجنيب القاضي العزل التعسفي دون سبب من السلطة التنفيذية، ومن هنا وجدنا الدساتير المختلفة قيدت عزل القضاة بمقتضى القانون.

وجوهر هذا المبدأ وغايته مشروع في الإسلام بلاشك؛ لأن عزل القاضي دون سبب ظلم لاتقره الشريعة، ويجب حماية القاضي من هذا الظلم، وهو أولى بهذه الحماية لأنه يتولى حماية الناس من الظلم، والفقه الإسلامي وضع ثلاثة أساليب لعزل القاضي:

أولاً: أن يعزل القاضي نفسه:

فقد قيل: "وله أن يعزل نفسه متى شاء، والأولى أن لايعزل نفسه إلا لعذر"[٣].

---

(١) فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص ١٣٥.

(٢) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص١٥٠. فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١٤٢.

(٣) ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص٣٠١، تحقيق محيي هلال السرحان.

ثانياً: أن يعزله الإمام:

ذكر الفقهاء أن للإمام أن يعزل القاضي متى شاء، كما يجري في الوكالة بريبة أو بغير ريبة[1].

ولكن بعض الفقهاء وضع قيدا على طريقة العزل هذه، واستنكر القول بعزل الإمام دون سبب، فقال "ابن أبي الدم": "إن عزله بأفضل منه نفذ، وبمن هو دونه في الصلاحية لاينفذ في ظاهر المذهب"[2].

ولقد استنكر الإطلاق في هذا الشأن بقوله: "وإطلاق القول على هذا النسق غفلة، فأقول: حق على الإمام ألا يصدر شيئاً من أمور المسلمين إلا عن رأي ثاقب"[3].

ثالثا: إذا اختلت فيه شروط القضاء:

كأن يرتكب المحرمات التي تعد فسقاً، وهذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء، ذهب الشافعية إلى عزل القاضي بسبب الفسق[4]. وذهب المالكية والحنفية إلى ترجيح عدم العزل بسبب الفسق[5].

من خلال ماسبق، نجد أن الفقهاء الذين أعطوا حق عزل القاضي للإمام، وذلك لأن الإمام يجب أن يكون تصرفه منوطاً بالمصلحة العامة للمسلمين، ولم يقصدوا أن يكون العزل سيفاً في يد الإمام يسلطه على القاضي ليمنعه من قول كلمة الحق ولذلك وجدنا معظمهم يقول: الأولى أن لايعزله إلا بعذر، وأكد بعض الفقهاء على القول: إنه لاينعزل إلا لعذر.

---

(١) انظر بدائع الصنائع، ج٧، ص١٦. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧٠. مغني المحتاج، ج٤، ص٣٨١. كشاف القناع، ج٦، ص٢٩٣. الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٦٥. منح الجليل، ج٤، ص١٣٦.

(٢) ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص٣٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٢، وهذا رأي عند الحنابلة نقلة الفراء بقوله: وقيل: "ليس للمولى عزله ماكان مقيماً على الشرائط، لأنه بالولاية يصير ناظراً للمسلمين، على سبيل المصلحة لا عن الإمام" - [الفرّاء، الأحكام السلطانية، ص ٦٥].

(٤) ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص٢٧٥.

(٥) ابن فرحون، التبصرة، ج١، ص٧٨. بدائع الصنائع، ج٧، ص١٧.

ولذلك نستطيع أن نرجح اعتماداً على أقوال الفقهاء، واستناداً إلى روح الشريعة ومقاصدها العامة، أنه في العصر الحاضر يجب أن يكون عزل القضاة بتشريع وقانون خاص محدد ينظم عمل السلطة القضائية في دولة الإسلام، وأن يكون ذلك باشراف السلطة القضائية نفسها، وليس بيد السلطة التنفيذية ولا التشريعية. لأن هذا أكثر تحقيقاً لمعنى استقلال القضاء، وتعزيز سلطته في حماية الحق وصيانة الحريات، وهذا هو مقصد الشريعة العام.

ولذلك نجد أن مبادىء الشريعة الإسلامية تتسع لإصدار قانون خاص باستقلال القضاء، ينص على عدم عزل القاضي من السلطة التنفيذية أو التشريعية، وأن لايتم العزل إلا من السلطة القضائية وفق حالات محددة تستوجب العزل، مستوحاة من الفقه الإسلامي والتي تتلخص بالإخلال بالشروط الواجب توافرها في القاضي عند تعيينه.

المطلب الرابع: ضمانات هيبة القضاء:

من عوامل استقلال القضاء، وقدرته على القيام بدوره الهام في حراسة الحقوق والحريات، أن يكون القضاء بمأمن من المساءلة عما يصدره من أحكام حتى لو شابها بعض الأخطاء.

ومسألة الأخطاء في الأحكام القضائية، يجب أن تعالج بطريقة محددة يرسمها القانون وذلك بالطعن بالقرار الخاطىء أمام المحكمة الأعلى درجة، لأن المحاكم مرتبة على درجات بحيث تقوم الدرجة الأعلى بتصحيح أخطاء الدرجة الأدنى.

ولايكون تصحيح الأخطاء عبر السلطة التنفيذية وأجهزتها المختلفة؛ لأن تدخل الجهات الإدارية في محاسبة القاضي يفقد القضاء هيبته واستقلاله.

ومن هنا فإنه من مبادئ الحكم الدستوري الحديث إعفاء القضاة من المسؤولية عن الأخطاء التي قد يرتكبونها أثناء أداء وظيفتهم، وذلك من أجل حمايتهم من المطالبة المدنية الكيدية، ومن الإجراءات التأديبية التعسفية التي قد تتخذها السلطة التنفيذية أو يقوم بها الأفراد ضد القضاة.

وتحصر مسؤولية القضاة في الحالات الصارخة التي يظهر فيها انعدام الخلق، أو الانحراف الجسيم بالسلطة، أو عدم الكفاية الواضح في الاستمرار في أداء الوظيفة. وهنا يتخذ إجراء المساءلة وفقاً للإجراءات القانونية القضائية[1].

هيبة القضاء في الشريعة الإسلامية:

لقد قرر فقهاء الشريعة الإسلامية مبدأ عدم مسؤولية القاضي عن خطئه في الحكم. يقول القاضي أبوالحسن الأندلسي:

" وكل من ولي الحكم بين المسلمين من أمير أو قاض، أو صاحب شرطة مسلط اليد، وكل ماكان في عقوبتهم من موت، وكان في حدود الله تعالى، وأدب لحق، فهو هدر "[2].

وقد سبق إلى تقرير هذا المبدأ ملك العلماء بقوله: «الأصل أن القاضي إذا أخطأ في قضائه، بأن ظهر أن الشهود كانوا عبيداً أو محدودين في قذف، أنه لايؤاخذ بالضمان، لأنه بالقضاء لم يعمل لنفسه، بل لغيره، فلا تلحقه العهدة "[3]، ويكون الضمان في بيت مال المسلمين.

ولكن القاضي إذا كان متعمداً للظلم وقامت البينة على ذلك، فلابد من أن يتحمل عمده، وكان هذا سبباً من أسباب عزله، يقول النباهي: " وما أتى من ظلم بيّن مشهور متعمد، فعليه العود في عمده، والعقل في خطئه، وكذلك ماتعمد من إتلاف مال بغير حق ولا شبهة، فذلك في ماله، يأخذ به المظلوم إن شاء منه، أو من المحكوم له به "[4].

---

(١) فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص١٥٤. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٦٤.

(٢) الشيخ أبو الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، ص ٦.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١٦. ابن رجب الحنبلي، القواعد، ص٢١٨.

(٤) النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص٦. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٦٤.

المبحث الثاني: النظام القضائي في الشريعة الإسلامية ودوره في حفظ الحقوق

تطور النظام القضائي في الإسلام تطوراً كبيراً، وذلك نتيجة للعناية الكبيرة التي كان يوليها الخلفاء للقضاء، لما كان له من دور بالغ الأهمية في حفظ حقوق المواطنين وصيانة حرياتهم، واستتباب الأمن واستقرار البلاد، وقد عرف النظام القضائي في الأندلس ست خطط إدارية لها علاقة بالقضاء واستيفاء الأحكام وهي: القضاء والمظالم والرد، والمدينة والحسبة والشرطة.

أولاً: ولاية القضاء

يقول ابن خلدون: "القضاء منصب الفصل بين الناس في الخصومات، حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع"[١].

وقد عدّ الفقهاء القضاء من أهم فروض الكفايات ومن أسناها، وذهب الغزالي وإمام الحرمين إلى تفضيله على الجهاد لما في الناس من التنافس والاضطرار إليه، فهو من أفضل القربات وأرفع الطاعات، لأن به تعصم الدماء وتصان الأعراض وتثبت الأموال والممتلكات، وتستقر المعاملات[٢].

ويشترط الفقهاء في القاضي: البلوغ والذكورة والعقل والإسلام والعدالة، والسلامة في السمع والبصر والعلم[٣].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٠. ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص١٣٥.

(٢) ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص١٣٦، ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٤.

(٣) النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص٤. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٣٩. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٦٥. أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص٦٠. قال أبو حنيفة: يجوز قضاء المرأة فيما تصح فيه شهادتها، أما ابن جرير الطبري فجوّز قضاءها في جميع الأحكام، مخالفاً في ذلك الفقهاء.

أما اختصاصات القضاء فتتلخص بالأمور التالية :

- الفصل في المنازعات وقطع التشاجر والخصومات .
- استيفاء الحقوق ممن ماطل بها وإيصالها إلى مستحقيها بعد ثبوت استحقاقها .
- ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف .
- النظر في الأوقاف ، بحفظ أصولها وتنمية فروعها .
- تنفيذ الوصايا ، وتزويج الأيامى .
- إقامة الحدود على مستحقيها ، واستيفاء حقوق الله بنفسه من غير مطالب .
- النظر في المصالح العامة[١] .

ثانياً: ولاية المظالم

بعد اغتيال سيدنا علي ، ومحاولة اغتيال سيدنا معاوية ، صار الخلفاء أقل اتصالاً بالعامة ، واستحدث نظام الحجابة ، وأصبح الدخول على الخليفة ليس أمراً سهلاً . بل تحول دونه الأبواب الموصدة والحراس والحجاب .

كما أن رقعة الدولة الإسلامية اتسعت وامتدت ، ودخل شعوب كثيرة في الإسلام ، وضعف الوازع الديني ، وكثر التنازع والخصام ، فأصبح الولاة والكبراء يستخدمون نفوذهم وسطوتهم في التعدي على حقوق الناس ، وضعفت استجابتهم للقضاء ؛ مما جعل بعض الخلفاء يقدمون على استحداث ولاية المظالم التي تمتزج بها قوة الحكام بنصف القضاة[٢] .

ويعرّف الفقهاء المسلمون ولاية المظالم بقولهم : "نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة"[٣] .

---

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٧٠ . ابن أبي الدم ، أدب القضاء ، ص١٤١ . النباهي ، تاريخ قضاة الأندلس ،ص ٥ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص٢٢٢ .

(٣) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٧٧ . الفراء ، الأحكام السلطانية ، ص٧٣ .

وتختص ولاية المظالم بإمضاء ماعجز القضاة عن إمضائه، وتنفيذ ماقصرت يدهم عن تنفيذه. ومن أجل تحقيق هذه الغاية فلابد لناظر المظالم من عدة مؤهلات، منها أن يكون: جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة[1].

ويذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى عدّ "ولاية المظالم" مكان مايسمى اليوم "القضاء الإداري"، وذلك بالنظر إلى اختصاصاتها التي تتعلق برفع الظلم الواقع من الولاة والحكام والأمراء وأصحاب النفوذ والسلطة، الذين يرتكزون في ظلمهم على ما في أيديهم من سلطة إدارية[2].

إن قضاء المظالم يعتبر من أكثر الضمانات التي كانت مستخدمة في دولة الإسلام لصيانة الحريات وحفظ الحقوق، وخاصة فيما كان بأيدي الولاة والحكام. ولأجل ذلك كان الخليفة نفسه غالباً مايتولى مهمة رد هذه المظالم.

فقيل أول من أفرد للظّلامات يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين هو الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. وكان عمر بن عبد العزيز، رحمه الله، أول من ندب نفسه للنظر في المظالم، فردها وراعى السنن العادلة، وأعادها ورد مظالم بني أمية على أهلها، وأعاد الأملاك المغتصبة إلى أصحابها[3].

ونستطيع أن نصل إلى نتيجة، وهي: أن ولاية المظالم كان لها أثر واضح في حفظ الحقوق والحريات السياسية، وذلك من خلال اختصاصات والي

---

(١) الماوروي، الأحكام السلطانية، ص٧٧. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٧٣. ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٢.

(٢) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٦٢٩. منيب ربيع، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، ص٤٦٢. الطماوي، السلطات الثلاث، ص٥٠١. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٦٦. محمد الريس، النظريات السياسية الإسلامية ص٢٤٣. سعيد الحكيم، الرقابة على الأعمال الإدارية في الشريعة الإسلامية، ص٤٨١.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧٨.

المظالم التي نص الفقهاء عليها، وهي عشرة أقسام، سنذكر قسماً واحداً على سبيل التوضيح:

القسم الأول: النظر في تعدي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لوازم النظر في المظالم الذي لايقف على ظلامته متظلم، فيكون لسيرة الولاة متصفحاً عن أحوالهم مستكشفاً ليقويهم إن أنصفوا ويكفهم إن عسفوا ويستبدل بهم إن لم ينصفوا[1].

إذا ادركنا أن التعدي على الحقوق السياسية يكون في الغالب من أصحاب السلطة والإمرة والقوة والمنعة، ذلك لأن الحقوق السياسية هي علاقة بين الرعية والحكام. فما هو حق للرعية يكون واجباً على أولي الأمر، وكل الاعتداءات التاريخية على الحقوق والحريات السياسية في غالبها من السلطة التنفيذية، من أجل بسط النفوذ وتحصيل الطاعة والخضوع، وانفاذ الأوامر والمراسيم، وتعزيز مراكز السلطة، وهذا يقودنا إلى القول أن ولاية المظالم كانت وسيلة مناسبة لحفظ حقوق الرعية المتعلقة بأيدي الولاة والحكام، وهذا يفسح المجال للتفكير في استحداث تشريعات خاصة لحفظ حقوق المواطنين السياسية، من ترشيح وانتخاب وحرية رأي ومعارضة، وحق تشكيل الأحزاب ويكون أحد فروع القضاء مختصاً برعايتها وحفظها والبت في قضاياها.

---

(١) ذكر الماوردي والفراء عشرة أنواع من اختصاصات ناظر المظالم، فذكر بالإضافة إلى القسم الاول، "جور العمال فيما يجبونه من الأموال، وكتاب الدواوين فيما هم مستأمنون عليه، تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم، رد الغصوب التي بأيدي ذوي الإمرة وولاة الجور، أو التي تغلب عليها ذوو الأيدي القوية، مشارفة الوقوف، تنفيذ ماوقف القضاة عن تنفيذه وعجزوا عن إمضائه، النظر فيما عجز عنه الناظرون من الحسبة في المصالح العامة، مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والأعياد والحج، النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين، [الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٨٠ . الفراء، الأحكام، ص٧٦].

ثالثاً: ولاية الحسبة

استحدث الخليفة الراشد عمر ولاية تختص بمراقبة النظام العام، وحسن سير أوامر الشارع وتنفيذها، وتتلخص مهام هذه الولاية كما حددها العلماء المسلمون: بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال الماوردي: " الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله "[1].

وإذا كان واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مسلم ويفرض عليه الاحتساب كفاية، فإن المحتسب يمتلك سلطة رسمية تخوله القدرة على التغيير بإذن الدولة. ولذلك فإن له التعزير على ارتكاب المنكر، وله البحث عن المنكرات دون ارتكاب محرم، وهذا مالايملكه المتطوع[2].

واعتبر الفقهاء أن عمل الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، وله شبه بالقضاء من وجهين:

أ. جواز الاستعداء إليه، وسماع دعوى المستدعي في بعض القضايا المتعلقة بمنكر ظاهر له صلة بحقوق الآدميين.

ب. له إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه، إذا وجبت باعتراف وإقرار[3].

ومن هنا فإن للحسبة والمحتسب أثراً واضحاً في الحفاظ على الحقوق وصيانتها وحفظها، ومنع الاعتداء عليها، وهذا هو جوهر الحسبة، إذ تقوم على فلسفة الوقاية، لمحاولة منع الجرائم قبل وقوعها، ومحاولة إيجاد حسن المراقبة الدائمة، حتى لايفكر المعتدي بالاعتداء لعلمه بأن عين المحتسب ترقبه. ولذلك فإن المحتسب يجب أن يكون ذا رهبة وسطوة، وله عيون

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٢٤٠. ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٥.

(٢) لقد فرق الماوردي بين المتطوع والمحتسب من تسعة أوجه. الماوردي، الأحكام السلطانية ص٢١٠. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٨٤.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية ص٢٤١. الفراء، الأحكام السلطانية، ص٢٨٥.

وأعوان يوصلون له الأخبار وأحوال السوقة وعليه أن يلازم الأسواق والدروب وأن يتخذ السوط والدرة[١].

ويقوم دور الحسبة الرئيس على منع الاعتداءات الظاهرة والإصلاح بين الناس، ومنع ظلمهم في شؤون المعاملات اليومية العادية فيما يتعلق بالأسواق والمعاملات والموازين والمكاييل والنظر في الطرقات، ومراقبة الأسعار وغير ذلك[٢]. إلا أن المحتسب له أثر واضح في صيانة الحقوق والحريات السياسية؛ لأنها من جملة الحقوق العامة التي ورد بإقرارها الشرع الكريم، ولذلك نقل إلينا أن المحتسب كان يحتسب على القاضي وعلى رئيس الدولة، إذا رأى مايستحق الاحتساب.

فقد روي أن أتابك طغتكين[٣]، سلطان دمشق، طلب له محتسباً فذكر له رجل من أهل العلم، فأمر بإحضاره، فلما بصر به قال: إني وليتك أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال: إن كان الأمر كذلك، فقم عن هذه الطراحة[٤]، وارفع هذا المسند فإنهما حرير، واخلع هذا الخاتم فإنه ذهب، فقد قال، صلى الله عليه وسلم، في الذهب والحرير: إن هذين حرام على ذكور أمتي، حل لإناثها. فنهض السلطان عن طراحته، وأمر بدفع مسنده، وخلع الخاتم من إصبعه وقال: قد ضممت إليك النظر في أمور الشرطة، فما رأى الناس محتسباً أهيب منه[٥].

---

(١) عبد الرحمن الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ١٠. ابن تيمية، الحسبة، ص ٦، وما بعدها. ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٥.

(٢) لقد فصل الشيزري في أبواب الاحتساب فجعلها في أربعين باباً وذكر أهم المجالات. نهاية الرتبة في طلب الحسبة.

(٣) طغتكين هو ابن عبد الله أمين الدولة ظاهر الدولة أبو منصور مملوك السلطان ططش السلجوقي بدمشق، أعلن نفسه سلطاناً على دمشق بعد ططش ونال رضى السلطان السلجوقي الأعظم ببغداد، مات سنة (٥٢٢هـ). [حاشية نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص ٧].

(٤) الطراحة: مرتبة يفترشها السلطان إذا جلس.

(٥) الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص٧، ٨.

وينص بعض الفقهاء أن للمحتسب أن يغشى مجالس القضاة والحكام ويمنعهم من الجلوس في المسجد، لأن مجلس القضاء يغشاه الرجل الجنب والمرأة الحائض والذمي والصبي والمجنون ومن لايحترز من النجاسات.

وللمحتسب أن يقصد مجالس الولاة والأمراء، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويذكّرهم ويعظهم ويأمرهم بالشفقة على الرعية والإحسان إليهم، ولكن يجب أن يكون معهم لين القول، بشوشاً، غير جبار ولاعبوس"[1].

رابعاً: ولاية الرد

وهي أحد فروع القضاء التي عرفت في الأندلس، ويذكر ابن سهل: "أن خطة الرد كانت من بين الخطط التي تجرى على يد أصحابها الأحكام. والخطط الست هذه: القضاء، الشرطة، المظالم، الرد، المدينة، السوق"[2]. وذكر من اختصاصات صاحب الرد: أنه كان يحكم في الأمور التي استرابها الحكام وردوها عن أنفسهم.

وترتب على هذا أن صاحب الرد كان له الحق في الوقوف على أحوال الرعية ومطالعة أمورهم، والتحقق في الدعاوى التي ترفع إليه. فقد روي أن "عبد الملك بن المنذر" صاحب الرد في عهد المستنصر ذهب إلى مدينة الفرج لكي يتحقق من الدعوى التي رفعها أهل المدينة على قائدها رشيق بن عبد الرحمن من أجل إنصافهم منه[3].

ويستنتج من ذلك أن القضاة كانوا يمتنعون عن إصدار الحكم في بعض القضايا، لما يحوط بها من الغموض، أو لعدم استكمال البينة، فهي بحاجة

---

(١) المرجع السابق، ص١١٤، ١١٥.

(٢) النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص٥.

(٣) هشام أبو ارميلة، نظم الحكم في الأندلس، ص٥، نظم الحكم في عصر الخلافة الأموية في الأندلس، ص١٩٤.

إلى مزيد من التحقق والتحري والبحث، فكانت ترفع إلى صاحب الرد من أجل الفصل في هذه القضايا بعد الوقوف على الحقيقة. ويطلق على من يتولى هذه الولاية "صاحب الرد"، لأن بعض الأحكام كانت ترد إليه من القضاة.

خامساً: خطة الشرطة

أدخل الأمير الأندلسي عبد الرحمن الثاني خطة الشرطة في نطاق النظام القضائي، كخطة مستقلة لها سلطات خاصة[1]، وكان يطلق على صاحب هذه الخطة أحيانا "صاحب المدينة" و "صاحب الليل"، وبعض أصحاب الشرطة كان صاحب قدر عظيم عند السلطان، فيعطيه صلاحيات كبيرة، فكان له القتل لمن يجب عليه دون استئذان السلطان، وهو الذي يحدّ على الزنا وشرب الخمر، ويرجع إليه في كثير من الأمور الشرعية، ولكن لابد من تقرير رضا القاضي عليها[2].

وكان لولاية الشرطة أثر واضح في حماية الحقوق وصيانتها، ويتضح ذلك من خلال ما يفصله العلامة "ابن خلدون" في هذا الموضوع: "وكان أيضاً النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية في الأندلس، والعبيديين في مصر والمغرب راجعاً إلى "صاحب الشرطة"، وهي وظيفة أخرى دينية، كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدولة، توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلاً، فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محالها، ويحكم في القود والقصاص ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة..."[3].

---

(١) هشام أبو ارميلة، نظم الحكم في الأندلس، ص ٢٠١.

(٢) المقري، نفح الطيب، ج١، ص٢١٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٢.

وقسمت هذه الوظيفة إلى : كبرى وصغرى، وجعل حكم الكبرى على الخاصة، والحكم على أهل المراتب السلطانية، والضرب على أيديهم في الظّلامات، وعلى أيدي أهل الجاه وأقاربهم. وجعلت الصغرى مخصوصة بالعامة[1].

سادساً: ولاية المدينة

وهي ولاية تشبه ولاية الشرطة من حيث اختصاصها وواجباتها[2].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٢٢٢.

(٢) أبو ارميلة، نظم الحكم في الأندلس، ص٢٠١.

المبحث الثالث: دور القضاء في حفظ الحقوق السياسية في القانون

إذا كان دور القضاء بديهياً وواضحاً في حراسة الحقوق بشكل عام وحفظها، ودرء الاعتداء عنها، فهل يملك القضاء حراسة الحقوق السياسية وحمايتها؟.

إن من شأن القضاء على وجه العموم النظر في كافة المظالم التي تقع على الأفراد، ضمن قوانين الدولة المعمول بها، ومختلف المحاكم في درجاتها وتخصصاتها كذلك، ولكن ميزة الحقوق السياسية أنها في غالبها ذات علاقة متصلة بالسلطة الحاكمة، وخاصة السلطة التنفيذية. وهذا يقتضي التحاكم إلى طرف آخر خارج السلطة التنفيذية، ولا يستطيع القيام بهذا الدور إلا السلطة القضائية. ويتضح دور القضاء من خلال الأساليب التالية:

المطلب الأول: قضاء الإلغاء:

ويتمثل في منح القضاء السلطة والقدرة على إلغاء القرارات المخالفة للقانون، والتي من شأنها إلحاق الأذى بالأفراد والمساس بحرياتهم، ويتم ذلك من خلال نظر القاضي في القرار من النواحي التالية:

أ. أسباب القرار أو الإجراء الإداري، وفحصه من الناحية القانونية.

ب. أسباب القرار من الناحية الواقعية، وذلك بالنظر إلى مطابقة القانون على الحالة الواقعية الموضوعية

جـ. إذا كان القرار ينطوي على تعسف في استعمال السلطة[1].

---

(١) منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية، ص٣٤٧. سعيد الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية، ص ٤٠٦.

وعند ذلك يتأكد القاضي من سلامة الإجراء أو القرار ومدى مطابقته للقانون المختص، وكذلك للقضاء التأكد من مطابقة الحالة الواقعية لمقتضى القانون، مع فحص جميع الظروف والملابسات التي رافقت القرار أو الاجراء للتأكد من خلو القرار من التعسف في استعمال صاحب السلطة لسلطاته.

وللقاضي حينئذ إلغاء القرار أو الإجراء الإداري، وإلغاء مايترتب على تطبيق القرار من آثار.

المطلب الثاني: قضاء التعويض

تتجه الرقابة القضائية إلى مدار أوسع من إلغاء القرار، وذلك بتقدير التعويض عن الضرر الناتج عن القرار أو الإجراء الإداري غير المشروع، من خلال مسؤولية الدولة عن أعمال موظفيها.

ويجب على السلطة أن تتحمل عبء الأضرار الناتجة عن تطبيق قراراتها الخاطئة الواقعة على الأفراد، من جراء تقييد حرياتهم، أو الاعتداء على حقوقهم.

وقد يكون الضرر الواقع على الأفراد مادياً، يلحق بالنفس أو الجسد أو المال والممتلكات مثل:

- الأضرار الناتجة عن الاستعمال الخاطىء للأسلحة النارية من رجال الأمن، والتي تؤدي إلى سقوط ضحايا أو جرحى.
- الأضرار الناتجة عن ممارسة السلطة لبعض صلاحياتها في المحافظة على الصحة العامة والنظام العام، مما قد ينتج عنه هدم منازل أو احتلال أرض أو إتلاف ممتلكات[1].

---

(١) منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية، ص ٣٦١. هذه أمثلة ساقها المؤلف في كتابه من وقائع المحاكم الفرنسية سنة ١٩٢٣، ١٩٤٦، ١٩٥٦م.

- الأضرار الناتجة عن منع الفرد من السفر، أو التقييد الواقع على حريته بالسجن أو الاعتقال.

وقد يكون الضرر الذي يقع على الأفراد معنوياً يلحق بالسمعة أو بالشرف، وذلك بالإنقاص من هيبته، أو توجيه الإهانة إليه، أو الحط من كرامته. وكل هذا بحاجة إلى تعويض يقدّره القاضي، حسب القوانين واللوائح المعمول بها في هذا المجال.

ويمكن تلخيص الشروط التي تستوجب التعويض من تطبيق القرارات والإجراءات الإدارية بما يلي:

١. أن تكون هذه القرارات غير مشروعة ومشوبة بعيب قانوني مثل عدم الاختصاص أو مخالفة القانون واللوائح، أو الخطأ في التطبيق أو التفسير أو إساءة استعمال السلطة.

٢. أن ينجم عن الخطأ ضرر.

٣. وجود رابطة السببية بين الخطأ والضرر الحادث[1].

---

(١) هذا ما نص عليه قضاء مجلس الدولة المصري. منيب ربيع، ضمانات الحرية، ص٣٦٣. الرقابة على أعمال الإدارة، ص٤١٢.

المبحث الرابع: دور القضاء في حفظ الحقوق والحريات السياسة في الإسلام

يشكل القضاء في الإسلام الدعامة الرئيسة لحفظ الحقوق وصيانة الحريات، لأن مهمته الكبرى تتجلى في وقف الظلم ودرء الفساد، وقطع دابر التنازع والخصام والفصل بين المتخاصمين، وحفظ الشرع وأوامره.

والحقوق السياسية هي من جملة الحقوق العامة للأمة التي يجب أن تحظى باهتمام القضاء وعنايته، لأنها تؤدي إلى حفظ الأمة وزيادة قوتها، وتدعيم وحدتها.

ويمكن تلخيص دور القضاء في الإسلام في هذا المجال بالصورة التالية:

أولاً: فحص مشروعية القرارات الصادرة عن السلطات الإدارية المختصة، والتأكد من استنادها إلى الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقواعدها العامة وعدم تعارضها معها، ولامناقضتها، لإن كل عمل يناقض الشريعة فهو باطل(1).

عمل القاضي يكون بعرض القضايا على كتاب الله وسنة نبيه وما صح من دليل أو مصلحة معتبرة، ويصدر القاضي حكمه ببطلان كل تصرف يناقض الشرع، وهذا العمل هو عبارة عن رقابة تشريعية على أعمال الإدارة.

ومن هنا اشترط في القاضي، العلم بالأحكام الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة والإجماع، وأن يعلم واقع الاختلاف، وأن يكون عالماً

---

(1) مناقضة الشريعة بالظاهر والباطن يبطل العمل، لأن المكلف إذا خالف مقصوده قصد الشارع في عمله يبطل عمله ولو كان متوافقاً مع الشرع ظاهراً، يقول الشاطبي: " كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ماشرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل"، الموافقات، ج٢، ص٣٣٣.

بالقياس وطرقه وأصله وفروعه وشروطه، خبيراً بالأدلة ومعانيها وطرقها ومباينها، وعارفاً للسان العرب[1]. وتستند هذه المهمة على أصل عظيم من أصول الإسلام التي تقررت في الحديث النبوي الشريف: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو رد" وفي رواية مسلم: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"[2].

يقول ابن رجب: هذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام، فكما أن حديث: " إنما الأعمال بالنيات" ميزان للأعمال في باطنها، فهذا الحديث ميزان للأعمال في ظاهرها. والذي يدل على أن كل عمل لايكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود على عامله. وكل من أحدث في الدين مالم يأذن به الله ورسوله فليس من الدين في شيء. ومقصود الحديث أنه في كل عمل خارج عن الشرع أو ليس متقيداً بالشرع.

وهذا يشير إلى أن كل الأعمال يجب أن تكون داخله. تحت أحكام الشريعة، وتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها، وكل من كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة موافقاً لها فهو مقبول. وهذا ينطبق على أعمال السلطة وقراراتها، والقاضي هو صاحب السلطة في بيان شرعية الأمر أو عدم شرعيته[3].

ثانياً: إلغاء القرارات غير المشروعة، وإبطالها، والامتناع عن تطبيقها

فإذا علم القاضي أن قرار الإدارة أو تصرفها كان مناقضاً للشرع، أصدر حكمه بإبطاله، وسعى إلى إلغائه بالطرق والإجراءات الدستورية وحسب مقتضيات القانون. ويترتب على هذا إلغاء الآثار المترتبة على القرار غير المشروع، ويجب عليه أن يمتنع عن تطبيق القانون غير الشرعي كذلك، أخذاً بمفهوم الحديث الصحيح المتفق عليه: "من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو رد".

---

(١) ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) رواه البخاري ومسلم. ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص ٥٦.

(٣) ابن رجب الحنبلي، شرح الحديث في جامع العلوم والحكم، ص ٥٦ وما بعدها.

وقد نص بعض الفقهاء على أن للقاضي أن ينقض جميع ما بان له خطؤه، منهم أبو ثور وداود، وقال بعض الفقهاء : ينقض كل ما خالف نصاً من الكتاب أو السنة أو إجماعاً[1] .

روى البلاذري : "أنه لما استخلف عمر بن عبد العزيز، وفد عليه قوم من أهل "سمرقند" فرفعوا إليه أن "قتيبة" دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر، فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضياً، ينظر فيما ذكروا فإن قضى بإخراج المسلمين أخرجوا، فنصب لهم "جميع بن حاضر الباجي" فحكم بإخراج المسلمين على أن ينابذهم على سواء. فكره أهل "سمرقند" الحرب وأقروا المسلمين، فأقاموا بين أظهرهم"[2] . إن هذا الحدث يؤكد صلاحية القاضي في إلغاء القرارات التي تناقض الشريعة.

روى أبو عبيد : "إن معاوية كتب إلى "وردان" أن زد على القبط قيراطاً على كل إنسان، فكتب إليه "وردان" : كيف أزيد عليهم وفي عهدهم أن لايزاد عليهم؟ "[3] .

إن هذه الحادثة تؤكد أيضاً صلاحية القاضي في الإسلام بالامتناع عن تنفيذ القرارات التي تخالف الشرعية أيضاً لأن هذا الفعل ينقض العهد الموثق بين المسلمين والقبط.

ثالثاً: القضاء بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية التي تقع على الأفراد نتيجة تطبيق القرارات غير المشروعة، أو الناتجة عن أخطاء موظفي السلطة الإدارية أثناء تأديتهم لعملهم الرسمي. والأحاديث النبوية والآثار توضح هذا المبدأ وتؤكده.

---

(١) ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥٦.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤١١ . قتيبة هو : قتيبة من مسلم الباهلي، نشأ في الدولة المروانية، ولي الري في عهد عبد الملك، وخراسان في أيام الوليد بن عبد الملك، وفتح بلاد ماوراء النهر مثل خوارزم وسجستان وسمرقند وغزا أطراف الصين وفرض عليها الجزية،قتل في عهد سليمان بن عبد الملك. وهو من أبطال العرب ومفاخرهم (الإعلام للزركلي، ج٥، ص١٨٩).

(٣) أبو عبيد، الأموال، ص١٩.

فقد روى البخاري في صحيحه عن سالم عن أبيه : أن الرسول صلى الله عليه وسلم : "بعث خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون : صبأنا، صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل منا أسيره، فقلت : والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي، صلى الله عليه وسلم، فذكرناه، فرفع النبي، صلى الله عليه وسلم، يديه فقال : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين "[1].

هذا الحديث الصحيح واضح في أمر القضاء بالتعويض عن الخطأ الإداري، وما ينتج عنه من أضرار تلحق بالأفراد.

وفي حديث آخر صحيح له مدلول مشابه : عن أسامة بن زيد، رضي الله عنه، قال : "بعثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى الحرقة، فصبحنا القوم فهزمناهم، ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم فلما غشيناه، قال : لا إله إلا الله، فكف الأنصاري، فطعنته برمحي حتى قتلته، فلما قدمنا بلغ النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال : يا أسامة أقتلته بعدما قال : لا إله إلا الله؟ قلت : كان متعوذاً، فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم "[2].

رابعاً : القضاء بمعاقبة المخطىء، وإيقاع القصاص، عندما يتحقق الاستيفاء. وأول من قرر ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه كان يجمع بين سلطة القضاء وسلطة الإدارة.

---

(١) البخاري، الصحيح، بشرح فتح الباري، ج٨، ص٥٦-٥٧، (كتاب المغازي رقم (٤٣٣٩)). ويقول ابن حجر في شرح الحديث : وزاد الباقر في روايته أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر علياً أن يخرج إلى هؤلاء القوم ليدفع لهم الدية، فخرج حتى جاءهم، فلم يبق لهم أحد إلا وداه.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٧، ص٥١٧ (كتاب المغازي رقم ٤٢٦٩). ابن هشام، السيرة، ج٢، ص٦٢٣. يقول ابن حجر في شرح الحديث نقلاً عن القرطبي : في تكرير الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك، زجر شديد عن الإقدام على مثل هذا العمل.

الفصل الرابع

الفصل بين السلطات

المبحث الأول: نشأة السلطات ومهامها

إن وجود السلطات قديم، ونشأت الحاجة إلى السلطة مع وجود التجمع البشري، فلا بد لهم من قيادة ترعى شؤونهم، وتنظم أمورهم، وتصون حقوقهم، وتفصل بين خصوماتهم.

ومسألة توزيع المهمات والأدوار التي أدت إلى وجود سلطات ثلاث تنفيذية وتشريعية وقضائية أيضاً قديمة، وهي نتيجة تطوير الجهد البشري الجمعي في هذا المجال.

وقد عرف اليونانيون القدامى تحديد وظائف الدولة وجعلوها ثلاثاً:

- **تشريعية:** تقوم بها هيئة مهمتها وضع المبادئ والقواعد التي تقوم عليها الدولة.
- **تنفيذية:** تقوم بها هيئة أخرى مهمتها تنفيذ القواعد الأساسية التي تضعها الهيئة الأولى.
- **قضائية:** تقوم بها هيئة مختصة تفصل بين المنازعات وتحدد العقوبة[1].

---

(١) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص ٣٠٥.

لقد تطور شكل الدولة، ونضج التنظيم الدستوري للسلطات العامة، وتم تحديد وظائفها عبر العصور المتتالية في مختلف الأماكن، ونستطيع القول إن هذا التقسيم التقليدي للسلطات نتاج تجربة بشرية ممتدة عبر الزمان والمكان، وكان لكل أمة فيه نصيب.

وقد عرفت الدولة الإسلامية هذا التقسيم أيضاً وهذه الوظائف، فكان هناك تشريع وقواعد قانونية تحكم سيرة الدولة وتصرفاتها، وكان الفقهاء والمجتهدون يتولون مهمة الاستنباط وإصدار الأحكام لمختلف القضايا مستندين إلى القرآن والسنة والإجماع. ثم كان هناك سلطة تنفيذية تتولى تنفيذ الأحكام وتسيير أمور الدولة، فضلاً عن القضاء الذي كانت وظيفته الفصل في المنازعات، وردّ الحقوق إلى أهلها.

ويمكن تلخيص أهم وظائف السلطات الثلاث بالنقاط التالية:

أولاً: السلطة التشريعية

في العرف القانوني هي الهيئة المختارة من أفراد الأمة والمختصة بوضع القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية.

أهم وظائفها:

١. سن القوانين التي تحتاج إليها الدولة في مختلف جوانب الحياة، من أجل تنظيم التصرفات والعلاقات المختلفة.

٢. مراقبة أموال الدولة، من حيث الموارد وطرق الكسب وفرض الضرائب، ومن حيث الصرف والإنفاق في الوجوه المختلفة. وهو مايعرف بمناقشة الموازنة العامة للدولة.

٣. الإشراف على اختيار الحكومة وأعضائها، وهو مايسمى بمبدأ (الثقة) وهو بمعنى إعطاء الشرعية للحكومة من أجل ممارسة مهامها.

٤ . مراقبة السلطة التنفيذية، ومدى تنفيذها واحترامها للقوانين والأحكام[١] .

السلطة التشريعية في الإسلام :

تنحصر وظيفة التشريع في دولة الإسلام بأمرين :

الأول : في الأمور التي ورد فيها النص، فيكون دور أهل التشريع تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه .

الثاني : في الأمور التي ليس فيها نص، واستنباط الحكم بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها[٢] .

هذا بالنسبة للوظيفة التشريعية التي تتعلق بسن القوانين، والتي تعتبر إحدى الوظائف المهمة للسلطة التشريعية . ولكن هناك وظائف أخرى تناط بالسلطة التشريعية في الدولة المعاصرة مثل الوظيفة المالية والوظيفة السياسية .

ويرى كثير من الفقهاء المسلمين المعاصرين أن السلطة التشريعية يتولاها الفقهاء والمجتهدون والعلماء في الأمة، الذين تتوفر فيهم الملكة الفقهية والإلمام بالنصوص الشرعية، وذلك خلافاً لما يجري في النظم الأخرى التي تتولى السلطة التشريعية فيها هيئة منتخبة من الشعب[٣] .

ولكن هذه المسألة بحاجة إلى إعادة دراسة على ضوء تطورات الحياة المعاصرة وتطور علومها المختلفة . وذلك بالنظر إلى الأمور التالية :

- **أولاً :** أن مهمة السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية لا تقتصر على الفتوى، وإصدار الحكم الشرعي في مايستجد من أمور لها أساس بالشرع . فالسلطة التشريعية لها وظائف مالية وسياسية متعددة .

---

(١) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٠٧ . موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ص١١٦، ١١٧ .

(٢) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية ، ص٤٤ .

(٣) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٢٢ . عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص٤٤ .

- **ثانياً:** أن مهمة الفتوى والنظر في الأمور المستجدة يجب أن تتصدى لها هيئة مختصة من العلماء والفقهاء والمجتهدين، وأصحاب الشأن في كل مسألة، ويجب على الدولة أن تنشئ لذلك المجامع الفقهية والمؤتمرات والمؤسسات، التي تعكف على البحث والدراسة والاستنباط، وإصدار الأحكام والفتاوى، وهذا ما لا تستطيعه السلطة التشريعية.
- **ثالثاً:** تكون مهمة أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى، أو السلطة التشريعية المنتخبة في دولة الإسلام هي الاختيار من بين الآراء الشرعية الصادرة، واختيار مايرونه الأنسب والأصلح في كل ظرف وفي كل مكان بالنظر إلى الظروف المحيطة، وتقدير الأحوال السياسية.
- **رابعاً:** لمجالس الفتوى وللعلماء ولعامة المسلمين حق مراقبة مايصدر عن السلطات المختصة من قوانين وقرارات وتعليمات، ومدى مشروعيتها، ولهم حق المرافعة أمام القضاء لإبطال مايخالف الشرع.

ثانيا: السلطة التنفيذية

ويقصد بالسلطة التنفيذية: مجموع الموظفين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة، فتشمل رئيس الدولة والحكومة وأعضاءها، وما يتبعها من دوائر وأجهزة تنفيذية[1].

واستعملت الدساتير مصطلحات ثلاثة بهذا الخصوص: "الحكومة"، "السلطة التنفيذية" و "مجلس الوزراء". ولكن مصطلح السلطة التنفيذية أوسعها دلالة، إذ يشمل جميع العاملين في مجال التنفيذ من أصغر موظف حتى رئيس الدولة[2].

وتناط السلطة التنفيذية عادة برئيس الدولة، والذي يمارسها طبقاً للأصول والضوابط التي نص عليها الدستور، ويختلف تشكيل السلطة

---

(١) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٧١.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٢٧٨.

التنفيذية حسب الأنظمة الحاكمة والمعمول بها. فالنظام الرئاسي: يقوم على أساس استئثار رئيس الجمهورية بالوظيفة التنفيذية كاملة، إما مباشرة أو بمعاونة أعضاء الحكومة. أما النظام البرلماني، فتحكمه بعض القواعد المحددة التي تنص على عدم مسؤولية رئيس الدولة وحصانته، فتنتقل السلطة الحقيقية إلى رئيس الحكومة بها وفريقه الوزاري[1].

وتتلخص مهام السلطة التنفيذية بالعمل على سيادة النظام العام، وتسيير المرافق العامة، وفقاً للأسس والتشريعات المقررة في الدستور، وتطبيق القانون وتنفيذ مقتضياته، ومن حق السلطة التنفيذية أن تتخذ أي إجراء يتفق ومقتضيات الوظيفة التنفيذية، سواء نص عليه الدستور أم لا، إلا إذا كان ذلك مساساً بالحريات العامة، أو فرضاً لعقوبات أو ضرائب جديدة، وغيرها من الأمور التي لا تفرض إلا عبر قانون وتشريع يحظى بالإقرار.

ولذلك فإن معظم الدساتير تكتفي بالإشارة الإجمالية إلى وظائف السلطة التنفيذية، بحيث تكون محصورة ضمن القواعد القانونية المقررة، وبعض الدساتير قد فصّلت في هذا الموضوع، مثل: الدستور العراقي والدستور المصري والدستور اليمني. وإذا أردنا الاطلاع على إحداها، سنجد أن المادة (٦٢) من الدستور العراقي لعام ١٩٧٣، تنص على مايلي:

يمارس مجلس الوزراء الصلاحيات التالية:

أ. إعداد مشروعات القوانين وإحالتها إلى السلطة التشريعية المختصة.

ب. إصدار الأنظمة والقرارات الإدارية وفقاً للقانون.

جـ. تعيين موظفي الدولة المدنيين وترفيعهم وإنهاء خدماتهم وإحالتهم على التقاعد وفقاً للقانون.

د. إعداد الخطة العامة للدولة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٨.

هـ. إعداد الميزانية العامة، والميزانيات الملحقة بها.

و. عقد القروض، ومنحها والاشراف على تنظيم وإدارة النقد.

ز. إعلان حالة الطوارىء الكلية أو الجزئية وإنهاءها وفقاً للقانون.

ح. الإشراف على المرافق العامة والمؤسسات الرسمية وشبه الرسمية[1].

السلطة التنفيذية في النظام السياسي الإسلامي:

تناط السلط التنفيذية في نظام الحكم الإسلامي بالخليفة أو الإمام الأعظم أو أمير المؤمنين، وهو المسؤول الأعلى عن تسيير أمور الدولة وفق مقتضيات الشريعة الإسلامية وأحكامها في جميع المجالات.

وقد عرف التاريخ الإسلامي عدة مؤسسات تنفيذية تعاون الخليفة في مهامه التنفيذية مثل:

الوزارة: وهي المنصب الثاني في الدولة الإسلامية بعد الخلافة، وأصبحت مؤسسة رسمية ذات وظائف محددة في عهد الخلافة العباسية، وقد رسم الماوردي شكل الوزارة ومهامها في كتابه المشهور "الأحكام السلطانية" وقسم الوزارة إلى: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ[2].

حكام الأقاليم: وهم الذين كان يطلق عليهم الولاة والأمراء، وكان يتم تعيينهم من الخليفة، وهو الذي يحاسبهم ويراقبهم ويعزلهم. وكانوا يقومون بمهام الخليفة ضمن حدود ولايتهم بشأن تطبيق أحكام الشريعة، وتسيير أمور الناس ورعاية شؤونهم، وعرف تاريخ الدولة الإسلامية نوعين من الإمارة: إمارة استكفاء وإمارة استيلاء[3].

ومهام السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي لاتختلف كثيراً عن المهام التنفيذية التي تناط بالسلطات التنفيذية في النظم المعاصرة.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٣٠٤.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠. ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص٧٩.

ثالثاً: السلطة القضائية

تعرّف السلطة القضائية بأنها: "القوة والتمكن من تنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد"[1]، هذا في الاصطلاح الإسلامي، أما في الاصطلاح القانوني فإن السلطة القضائية هي: الهيئة المختصة بتفسير القانون وتطبيقه في المنازعات التي تعرض عليها[2].

وقيل: هي الأجهزة التي تضمن تطبيق القواعد الحقوقية التي أنشأها الحاكم[3]. والقضاء يملك عدة سلطات أهمها:

أولاً: سلطة التفسير وتعني:

- توضيح معنى القواعد القانونية المعمول بها، ومعنى النصوص القانونية وتحديد المقصود بها.
- تفسير الاتفاقيات التعاقدية بين الأطراف[4].

ثانياً: سلطة القرار التنفيذي:

إذ لايقتصر دور القضاة على قول القانون، بل يتعدى دورهم إلى استخلاص تبعات القانون، وكيفية تطبيقه، ثم يعطون أوامرهم لمن يتحمل عبء التنفيذ.

وقد ثار جدل كبير حول "السلطة القضائية" بين الفقهاء والدستوريين، وهل هي سلطة مستقلة أم أنها جزء من السلطة التنفيذية، ولكن الأغلبية ترى أنها سلطة منفردة، لها استقلالها ومهامها ووظائفها، وقد نصت معظم الدساتير على استقلال السلطة القضائية[5].

---

(١) تاج العروس، ج٥، ص١٦٠.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣١٧.

(٣) موريس دورفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ص١٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٥) الدستور المصري مادة (١٦٥). الدستور المغربي فصل (٧٦).

وتتنوع مهام القضاء ووظائفه باختلاف أنواعه، فهناك القضاء العادي الذي يتولى الفصل بين المتنازعين في كافة المجالات المدنية والإدارية والجنائية، وهناك القضاء العسكري، وهو قضاء الاستثناء الذي يفرض عادة في ظروف غير عادية. والقضاء ذو الطابع السياسي والذي يتولى الإشراف على كيفية تطبيق النظام السياسي في الدولة[1].

السلطة القضائية في النظام السياسي الإسلامي:

لقد عرفت الدولة الإسلامية القضاء منذ نشوئها، وكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، يتولى القضاء بنفسه، ولما جاء الخلفاء الراشدون من بعده ساروا على نهجه، وقام سيدنا عمر بتعيين رجال متخصصين بأمر القضاء وحده، ومنهم شريح، القاضي المعروف، كما أنه عمد إلى تعيين قضاة متخصصين لكل إقليم هام[2].

وكان القضاة يتمتعون بقسط وافر من الحرية والاجتهاد، ويتمتعون بالاستقلال التام الذي يعتبر ضمانة رئيسة لنزاهة القضاء واستقامته، وبدأ القضاء بأخذ الشكل المؤسسي بالتدوين والتسجيل في عهد الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان[3].

ثم استحدث العباسيون نظام القضاء المركزي، فقد عين الخليفة المهدي "قاضي قضاة" والذي كان يرأس الجهاز القضائي والإشراف على تنظيمه، وكان هو الذي يتولى تعيين القضاة في الولايات والأقاليم، وكان من أشهرهم القاضي أبو يوسف أحد تلاميذ الإمام أبي حنيفة[4].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٣.

(٢) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الاسلامية، ص٣٣٤.

(٣) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٨٨.

(٤) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٣٤٠.

لقد دون الفقيه الكبير الماوردي تنظيم السلطة القضائية في الدولة الإسلامية، واضعاً أهم الشروط والخصائص والوظائف ومن أهم الوظائف التي ذكرها:

أولاً: الفصل في المنازعات.

ثانياً: استيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها.

ثالثاً: ثبوت الولاية على كل من كان ممنوع التصرف بجنون أو صغر، والحجر على من يستحقه، حفظاً للحقوق والأموال.

رابعاً: النظر في الأوقاف، بحفظ أصولها، وتنمية فروعها.

خامساً: تنفيذ الوصايا، وتزويج الأيامى.

سادساً: إقامة الحدود وتنفيذ أوامر الشرع.

سابعاً: حفظ المصالح العامة وحقوق الأمة.

ثامناً: تصفح الشهود، واختيار الأمناء وتعيين النواب[1].

وعلى ذلك نجد أن السلطة القضائية وجدت في الإسلام، وقد حظيت بالعناية والرغبة والاهتمام والتطوير والاستقلالية.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٧٠.

المبحث الثاني: نشأة مبدأ الفصل بين السلطات و مبرراته وسلبياته

يؤرخ بعض كتاب الفقه الدستوري لمبدأ الفصل بين السلطات بالقول إنه بدأ في القرن السابع عشر الميلادي، وترعرع هذا المبدأ وتطور في القرن الثامن عشر على يد بعض الفلاسفة الأوروبيين أمثال لو ك (Lock)، ومونتيسكيو (Montesquieu)[١] .

وجوهر مبدأ الفصل بين السلطات يتلخص بفكرتين:

الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

الثانية: عدم تجميع هذه الوظائف الثلاث في هيئة واحدة[٢] .

ويعتبر هذا المبدأ في الفكر السياسي الغربي من أهم ضمانات الحرية وعدم الاستبداد، ويعتبر سلاحاً فعالاً في مقاومة الانفراد بالسلطة، ومواجهة الحكومات المطلقة[٣] .

وكان أول دستور حديث تضمن مبدأ الفصل بين السلطات هو الدستور الفرنسي ١٧٩١م، ثم انتشر بعد ذلك وسرى إلى غالبية الدساتير الغربية، ثم انتقل إلى كثير من دساتير الدول العربية، كما نصت عليه إعلانات حقوق الإنسان، فقد جاء في إعلان حقوق الإنسان ١٧٨٩ بأن كل جماعة سياسية لاتضمن حقوق الأفراد ولا تفصل بين السلطات، لادستور لها[٤] .

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص ٣٩٨.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٤ .

(٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٢٦ . محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٥٣.

(٤) محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٥٤.

وقد جاء الفصل بين السلطات نتيجة تطور الأوضاع السياسية القائمة، ومدى تأثيرها على تمتع الأفراد بحقوقهم وحرياتهم السياسية وغير السياسية، وهو نتيجة سلسلة من التجارب والجهود البشرية المبذولة، من أجل الحد من أصحاب السلطة والنفوذ في الاعتداء على حقوق المواطنين، أو من أجل الحد من التعسف الذي يمارسه أهل السلطة في استعمال حقهم، الذي يؤدي إلى الإضرار بالمصلحة العامة، وبالمصالح الفردية الأخرى.

ومن هنا فإن الفصل بين السلطات هو قاعدة من قواعد فن السياسة، وليس مبدأ قانونياً أملته مبادئ العدالة وتدرج القواعد القانونية، ومقصده الحقيقي أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة، لاتستطيع إحداها أن تستبد بالأمر كله وحدها، مع وجود قيام التعاون بينها والرقابة على بعضها، تحقيقاً للشعار القائل: "السلطة توقف السلطة"[1].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن نظام الفصل بين السلطات نشأ وترعرع في البيئة الغربية، وما كان يسودها في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أنظمة ملكية وقيصرية تتجمع في يده كل السلطات. فضلاً عن أن فلسفة الفصل بين السلطات تنطلق من الفلسفة الكبيرة التي انبثقت منها فكرة أشكال "الديمقراطية الغربية"، التي تقوم على فكرة التعدد واختلاف المصالح وتصادمها، والتي ترتكز في جوهرها على الفلسفة المادية التي تؤمن بالإنسان المتمرد المستغني عن خالقه، والذي يثبت وجوده عبر انتصاره في حلبة الصراع. ولذلك فان الفصل بين السلطات يحمل معنى التوازن في صراع أصحاب المصالح المختلفة والمتضادة، ليوقف كل طرف الأطراف الأخرى عند حدود معينة[2].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٤. راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٢٦.

(٢) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص ٢٣٥.

وإذا كـان الموطن الغـربي هـو الذي أسـفـر عن وجـه فكرة الفـصل بين السلطات فـلا يعني الحكم المسبق بخطئهـا أو عدم صلاحيـتهـا ولكنهـا تجربة واقعـية من التجـارب البشـرية في التعـامل بين أصحـاب السلطة وعلاقـتـهم بأصحاب الحقوق والحريات، وبشكل خاص : التعامل مع الحقوق والحريات السـيـاسـيـة، التي لـهـا الوزن الأكـبر في إسناد السلطة وتشكيلهـا ومراقـبتـهـا ومحاسبتها، وهذا محل تشابه في كثير من بقاع الأرض مهما كان شكل النظام السياسي الذي يحكمها.

مبررات مبدأ الفصل بين السلطات:

أولا: منع الاستبداد وحفظ الحقوق وصيانة الحريات:

يؤدي اجتماع السلطات كلها في يد واحدة إلى الاستبداد والتسلط؛ لأن ذلك يعفي صاحب السلطات من الرقابة والحساب، ولايجد من يوقفه عند حدوده إلا صاحب سلطة مساوية وموازية، فلا يستطيع وقف صاحب السلطة إلا صاحب سلطة[1].

ومن هنا فـإن توزيع السلطة على أيد متـعددة ضـمـانة عـملية لمنع إساءة استخدام السلطة، ودرء التعسف في استعمال الحق، وحتى لايكون الشخص الواحد أو الطرف الواحد خصماً وحكماً في آن واحد، فهذا ينافي العدل.

وهذا المعنى محل اتفاق بين أصحاب العقول على مدى العصور، إذ إن السلطة المطلقة تغري صاحبها بالطغيان والخضوع للهوى، وإذا كان هناك بعض الاستثناءات، فإنها لاتمثل الحقيقة الغالبة المنظورة في تطبيقات الحكم عبر فترات التاريخ و من خلال النظر في طبائع البشر.

---

(١) سليمان الطماوي، السطات الثلاث، ص٣٣٤. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٤٠٣. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص١٧٠.

كما أن اجتماع سلطة التشريع والتنفيذ في يد واحدة مظنة سوء استخدام التشريع، بحيث تمكن صاحب السلطة من تغطية تصرفاته بقوانين يصدرها هو، توافق رأيه وهواه. وإذا جمع فوق ذلك سلطة القضاء أصبحت الحريات معدومة[1].

ثانيا: ضمان مبدأ الشرعية

فهو يقضي بأن تقسم القواعد التشريعية بالتجريد والعمومية، التي تراعي الوضع العام للمواطنين، دون مراعاة الحالات الفردية، ويتم تطبيقها وفق الشروط الموضوعية للحالات الواقعية بعدالة ومساواة. ولايمكن تحقيق هذا الشرط إلا إذا تم الفصل بين المشرع والمنفذ. وذلك من أجل ضمان عدم تدخل الظرف الشخصي والهوى الفردي في التأثير على التشريع[2].

ثالثا: نظام الفصل بين السلطات

يؤدي إلى توزيع الأدوار وتقسيم العمل، مما يؤدي إلى تسهيل العمل وإتقانه، عبر استقلالية الأجهزة المتخصصة في مجال وظيفتها.

كما أن وظائف الدولة في جوهرها مختلفة ومتباينة، ولايمكن أن تمارس إلا منفصلة بعضها عن بعض، وفق مبدأ التخصص[3].

الانتقادات الموجهة إلى مبدأ الفصل بين السلطات

لم يسلم مبدأ الفصل من الانتقادات والإشارة إلى بعض السلبيات، ومن ذلك:

أولاً: السلطات الثلاث تقوم بوظائف متكاملة، تحقق في نهاية الأمر هدفاً واحداً تسعى له الدولة بكامل سلطاتها وأجهزتها المختلفة، ومن هنا فلا

---

(١) منير البياتي، الدولة القانونية، ص٢٣٠.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٥. محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٥٥.

(٣) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص١١٠. محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٥٥.

يمكن الفصل بين هذه السلطات التي تمثل الأعضاء في جسد الدولة فصلاً حقيقياً.

ثانياً: إن توزيع المسؤولية الناتج عن تقسيم السلطة وتعددها، يؤدي إلى ضياعها وتجهيلها وعدم تكاملها. بينما تركيز السلطات يؤدي إلى حصر المسؤولية وتكاملها.

ثالثاً: من أهم أهداف مبدأ الفصل بين السلطات هو أن تكون كل سلطة على قدم المساواة مع السلطتين الأخريين، من أجل ضمان عدم تجاوز كل واحدة منها صلاحياتهاوحدودها. ولكن عند التطبيق تبين أن هذا المبدأ كان نظرياً، إذ إنه لابد من طغيان إحدى السلطات على الأخرى، فإما أن تكون الغلبة لجهة السلطة التنفيذية كما في إنجلترا، أو إلى جهة البرلمان (السلطة التشريعية) كما في فرنسا قبل الجمهورية الخامسة عندما عاد رئيس الجمهورية واسترد غلبته كما فعل (ديغول).

رابعاً: إن تطبيق مبدأ الفصل أدى في كثير من الأحيان إلى انهيار النظام السياسي وعدم استقراره، وأدى إلى حدوث نوع جديد من المشاكل تحتاج إلى إدخال تعديلات على تطبيق هذا المبدأ[1].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٣٥-٣٣٦. محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٥٧. كريم كشاكش، الحريات العامة ص٤٠٥.

المبحث الثالث: تطبيقات مبدأ الفصل بين السلطات في أنظمة الحكم

اتخذ تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات في الواقع عدة أشكال، فمنها ما اتخذ شكل الفصل الصارم، كما حدث في الأنظمة الرئاسية ومنها ما اتخذ شكل التعاون، وهو مايسمى بالفصل المرن كما حدث في الأنظمة البرلمانية، وبعض الأنظمة سعت إلى تجميع السلطات في هيئة موحدة كما حدث في نظام حكومة الجمعية في سويسرا. أما الأنظمة الماركسية فقد حاربت مبدأ الفصل بين السلطات واعتبرته إحدى ثمرات الرأسمالية الغربية الذي يعارض سيادة الشعب، كما أنه يحفظ حقوق الطبقة البرجوازية وهو صدى لانقسام المصالح في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وسوف نتناول هذه النماذج بشيء من الاختصار.

المطلب الأول: النظام الرئاسي

يتميز النظام الرئاسي بأن السلطة التنفيذية فيه ليست منقسمة إلى عنصرين منفصلين: رئيس الدولة والوزارة، بل يكون الرئيس رئيساً للدولة ورئيساً للحكومة في الوقت نفسه. وهو يمارس سلطاته فعلاً، والوزراء هم القادة الإداريون لوزراتهم، وهم معاونو الرئيس ومستشاروه على الصعيد الحكومي، فهو الرئيس الوحيد للدولة. كما أنه ينتخب من الأمة انتخاباً عاماً بالاقتراع الشامل المباشر، مما يعطيه سلطة كبيرة وواسعة، تضعه على قدم المساواة مع البرلمان.

والنظام الرئاسي يفصل بين السلطات فصلاً صارماً، ويطلق عليه فقهاء القانون "الفصل القاطع" أو الفصل الجامد[1].

ويعتبر النموذج الأمريكي مثالاً على هذا النظام وتعامله مع مبدأ الفصل بين السلطات، والذي يتمثل بمايلي:

أ. البرلمان لايستطيع قلب الحكومة الرئاسية بتصويت على حجب الثقة، كما هو النظام البرلماني.

ب. الرئيس لايمكنه حل البرلمان، فهما محكومان بالعيش معاً[2].

ومن مظاهر الفصل في النظام الأمريكي أيضاً، أن الوزراء ليسوا أعضاء في أي من المجلسين، الشيوخ والنواب، ولايسمح لهم بدخول البرلمان إلا في شرفة الزائرين، ومن ثم فإنهم لايستطيعون التحدث في البرلمان، وإن كان لهم اتصال بلجان كل من المجلسين.

وفي مقابل ذلك فإن رئيس الجمهورية ووزراء ليسوا مسؤولين سياسياً أمام البرلمان بمجلسيه، ومن ثم فلا يستطيع البرلمان أن يوجه أسئلة أو استجوابات إلى رئيس الجمهورية أو إلى وزرائه، ولا يستطيع أن يسحب الثقة من أي منهم ولكن الحكومة الأمريكية مسؤولة جنائياً أمام البرلمان، وتكون المحاكمة أمام مجلس الشيوخ، الذي يصدر حكمه بأغلبية ثلثي الأصوات وبعقوبة واحدة هي العزل من مركزه[3].

ينبغي الإشارة هنا إلى أن النظام الامريكي أوجد بما يعرف بمبدأ التوازن والرقابة المتبادلة بين السلطات، من أجل عدم هيمنة بعضها على الآخر،

---

(١) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية، ص١٣٥.

(٢) سلمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٤٢. راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٢٨. كريم كشاكش، القانون الدستوري، ص ٤٠٦. محمد طه بدوي و محمد طلعت غنيمي، النظم السياسية والاجتماعية، ص ٣٨١.

(٣) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٣٤٢.

وللحيلولة دون تركيز السلطة في يد واحدة على حساب سلطة أخرى، وهو مكمل لنظام الفصل بين السلطات، وذلك من أجل إيجاد الوسائل التي تصل بين السلطات وتمكنها في الوقت نفسه من رد عدوان بقية السلطات عليها[1].

مظاهر التعاون بين السلطات في النظام الأمريكي:

لم يستطع النظام الامريكي تحقيق الفصل التام بين السلطات، فقد أوجد الدستور بعض الصلات بينها، ومن ذلك :

١. حق رئيس الجمهورية في الاعتراض على القوانين التي يقرها البرلمان خلال عشرة أيام من موافقة البرلمان عليها.

٢. اشتراك مجلس الشيوخ مع الرئيس في ممارسة بعض الاختصاصات ومن أهمها السياسة الخارجية، وتعيين موظفي الحكومة الاتحادية، والموافقة على المعاهدات.

٣. يتولى نائب رئيس الجمهورية رئاسة مجلس الشيوخ، استثناء من الفصل الشديد[2].

المطلب الثاني: النظام البرلماني

النظام البرلماني هو ذلك النظام الذي يقوم على أساس التوازن والتعاون بين سلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية ثنائية[3]. ولا يعني النظام البرلماني مجرد وجود برلمان منتخب، أو مجرد وجود حكومة منبثقة من البرلمان. وإنما يرتكز النظام البرلماني على الأركان التالية :

---

(١) كريم كشاكش، القانون الدستوري، ص٤٠٨.

(٢) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٤٤. محمد طه بدوي، النظم السياسية، ص٣٨٣.

(٣) محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٥٥٩. موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية ١٢٦. راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٣٠.

أولاً: ثنائية السلطة التنفيذية:

السلطة التنفيذية في النظام البرلماني تتكون من طرفين:

الأول: رئيس الدولة، وهو غير رئيس الوزراء، ويشغل كل منهما مركزاً سياسياً مختلفاً عن الآخر، ورئيس الدولة في النظام الملكي هو الملك، وفي النظام الجمهوري هو رئيس الجمهورية. ويتمتع رئيس الدولة في النظام البرلماني بمبدأ عدم المسؤولية السياسية فيما يتعلق بشؤون الحكم، ويقتصر دوره على توجيه السلطات الثلاث بمقتضى الدستور.

ويعتبر النموذج الإنجليزي مثالاً واضحاً على النظام البرلماني والذي يكون الملك بموقع رئيس الدولة الذي يملك ولايحكم، إلا أن رئيس الدولة يملك بعض الاختصاصات مثل:

أ. حق تعيين رئيس الوزراء، وإقالته، وإقالة الوزراء.

ب. حق الاعتراض على القوانين، وحق إصدارها.

جـ. حق دعوة البرلمان إلى الانعقاد، وحق حل المجلس النيابي علاوة على كونه المرشد الأعلى والحكم بين السلطات في الدولة[1].

الثاني: الوزارة، هي الطرف الثاني للسلطةالتنفيذية، وهي المحور الرئيس الفعال في هذا المجال، ويقع عليها فعلاً عبء التنفيذ الحقيقي وتحمل المسؤولية أمام المجلس النيابي[2].

ويرأس الوزارة رئيس الحكومة، أو رئيس مجلس الوزراء، الذي يتولى اختيار أعضاء الوزارة، ويرأس الاجتماعات.

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٤٧. محسن خليل، القانون الدستوري ص ٥٦٠. عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري، ص٢٥٨.

(٢) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية ص ١٤٦. محسن خليل، القانون الدستوري، ص ٥٦٤. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٤٨. محمد طه بدوي، النظم السياسية، ص٣٨٥.

ومجلس الوزراء في النظام البرلماني يتميز بخصائص جوهرية أهمها :

أ. تجانس الوزارة وانسجامها ، ولذلك فإن رئيس الحكومة هو الذي يتولى عملية اختيار فريقه الوزاري ، ويقدمه لرئيس الدولة من أجل الموافقة الشكلية . والحكومة عادة ماتتكون من حزب الأغلبية في البرلمان ، أو من مجموعة أحزاب متفاهمة أو متقاربة .

ب. تعمل الوزارة على أساس التضامن بين أعضائها ، فمجلس الوزراء هو الذي يرسم السياسة العامة للدولة ، والذي تصدر قراراته بالأغلبية ، ولايملك الوزير حق الاستمرار بالمعارضة على القرار الصادر إذا أراد البقاء في وزارته .

ج. مسؤولية الوزارة أمام البرلمان عن كافة تصرفاتها مسؤولية فردية ، تتعلق بتصرفات كل وزير عن تصرفاته داخل وزارته ، ومسؤولية جماعية تتعلق بالسياسة العامة للحكومة[١] .

ثانياً: التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطات

من مميزات النظام البرلماني ، اعتماد مبدأ التعاون بين السلطات ، وتبادل الرقابة بينها والتي تتمثل في النقاط التالية :

١ . تقوم السلطة التنفيذية بالدعوة لإجراء الانتخابات النيابية ، وتقوم بالإشراف على عملية الانتخاب .

٢ . تقوم السلطة التنفيذية بالدعوة إلى انعقاد البرلمان في دوراته العادية والاستثنائية .

٣ . تشترك السلطة التنفيذية مع السلطة التشريعية في بعض وظائفها مثل حق اقتراح القوانين وتقديم مشاريعها للبرلمان[٢] .

---

(١) سليمان الطماوي ، السلطات الثلاث ، ص٣٤٨ .

(٢) محسن خليل ، القانون الدستوري ، ص٥٦٦ . كريم كشاكش ، الحريات العامة ص ٤١٤ . محمد طه بدوي ، النظم السياسية ، ص٣٨٧ .

٤ . الجمع بين عضوية البرلمان والوزارة، يقرر النظام البرلماني السماح بالجمع بين المنصب الوزاري وعضوية البرلمان، ومن شأن هذا الجمع أن يؤدي إلى تعاون السلطتين التشريعية والتنفيذية في مختلف المجالات.

٥ . حق الحل، ويقصد به: إنهاء مدة المجلس النيابي قبل نهاية المدة القانونية المقررة لنيابة هذا المجلس. ويعتبر حق الحل من أخطر مظاهر رقابة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، ويقصد به أن يكون سلاحاً يوازن سلاح حق المجلس النيابي بسحب الثقة من الحكومة[1].

هذا من جهة السلطة التنفيذية تجاه التشريعية، أما مظاهر التعاون والرقابة من جهة التشريعية تجاه التنفيذية فيتمثل بعدة أمور:

١ . السؤال: ويقصد به أنه يحق لكل عضو من أعضاء البرلمان طلب إيضاحات أو استفسارات بشأن مسألة معينة تتعلق بوزارة من الوزارات.

٢ . الاستجواب: وهو أخطر من السؤال، فهو عبارة عن محاسبة أحد الوزراء عن تصرف من التصرفات العامة. ويجوز لسائر أعضاء البرلمان المشاركة في موضوع الاستجواب.

٣ . حق إجراء التحقيق: وذلك من أجل الوقوف على حقيقة معينة بشأن التصرفات الإدارية لإحدى الجهات الحكومية، وذلك عبر تشكيل لجنة تحقيق خاصته بهذا الشأن.

٤ . تولي رئيس الدولة منصبه بواسطة البرلمان: حيث تنص بعض الدساتير على أن البرلمان هو الذي يختار رئيس الدولة عن طريق الانتخاب داخل البرلمان.

---

(١) محسن خليل، القانون الدستوري، ص٥٦٧.

٥ . مسؤولية الوزارة السياسية أمام البرلمان: فالحكومة بكافة أعضائها مسؤولة عن جميع تصرفاتها أمام البرلمان، سواء كانت مسؤولية فردية أم مسؤولية جماعية تضامنية عامة.

٦ . طرح الثقة: حيث يطلب من الحكومة أخذ الثقة من البرلمان، بموافقة الأغلبية المطلقة من أعضائه على الفريق الوزاري وعلى خطته السياسية. وإذا لم تنال الحكومة الثقة تقدم استقالتها[١].

المطلب الثالث: نموذج حكومة الجمعية (نظام اندماج السلطات):

ويمثل هذا النموذج الاتحاد السويسري الذي تكوّن عام ١٨٤٧م.

والذي يتميز بتركيز كل سلطات الحكم التشريعية والتنفيذية في يد البرلمان الذي ينتخب سبعة أعضاء لمدة أربع سنوات لمباشرة السلطة التنفيذية، وهؤلاء هم الوزراء الذين يمارسون عملهم طبقاً لتوجيهات البرلمان الذي يملك عزلهم وإلغاء قراراتهم. كما يختار البرلمان الهيئة القضائية الاتحادية، ويعين قائد القوات المسلحة ويعلن الحرب[٢].

وأعضاء هذا المجلس السبعة على قدم المساواة، وسلطتهم واحدة، وينتخب البرلمان كل عام واحداً منهم للرياسة، ولايمتاز الرئيس عن بقية الأعضاء بأية ناحية، ولايعتبر صوته مرجحاً للجانب الذي ينحاز إليه إذا تعادلت الأصوات.

ولهذا المجلس حق اقتراح القوانين، ولايتقدم أحد الأعضاء بطلب للبرلمان إلا بموافقة المجلس. وللأعضاء الحق بالمعارضة أمام البرلمان. والمجلس في هذا النظام يتمتع بقدر كبير من الاستقرار، فرغم تحديد المدة بأربع سنوات، لكن العادة جرت على إعادة انتخاب الأعضاء القدامى باطراد،

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦٩ وما بعدها.

(٢) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٢٩.

حتى وصلت مدة المجلس إلى (٢٥) عاماً أو أكثر، وإذا حدث خلاف بين المجلس والبرلمان، كان المجلس يخضع للبرلمان دون أن يضطر إلى الاستقالة.

ورغم حالة التبعية التي يتصف بها وضع المجلس، إلا أنه يتمتع بنفوذ كبير، فهو الذي يتولى توجيه اللجان البرلمانية في الناحية التشريعية، ويقوم بدور هام في تحديد سياسة الحكومة[١].

ومن هنا نلاحظ أن فكرة نظام حكومة الجمعية تقوم على تقرير أن الهيئة النيابية هي الهيئة التي تعبر عن إرادة الأمة في كافة المجالات، ولذلك فهي التي تملك الحق بمباشرة شؤون السلطة التشريعية والتنفيذية على السواء. فلا مساواة بين الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية[٢].

المطلب الرابع: الأنظمة السياسية القائمة على وحدة السلطة:

تقوم فكرة هذه النظم على اعتناق مبدأ وحدة السلطة، ونبذ فكرة فصل السلطات التي تعتبر إحدى ثمرات النظام الرأسمالي الغربي القائم على فلسفة التعدد وتصارع القوى واختلاف المصالح.

وجوهر فكرة هذه الأنظمة: إن الشعب هو صاحب السيادة، وهو الذي يفوض السلطة إلى هيئةعليا، وتتوزع السلطة الموحدة على أساس تدرج الهيئات. بحيث تباشر السلطة هيئات متدرجة غير منفصلة كماهو الحال في مبدأ فصل السلطات[٣].

ويمثل النموذج السوفياتي سابقاً المثال الواضح لهذه الأنظمة، والذي تأسس على الفكر الماركسي القائل: بأن الحرية تصان بتطبيق النظام الاقتصادي

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٣٤٦.

(٢) محسن خليل، القانون الدستوري، ص٧٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص٧٣٦ وما بعدها.

الاشتراكي، ولايتم صيانتها عبر فصل السلطات التي تعتبر أداة الطبقات الممتازة لهضم حقوق العمال[1]. لذلك يتولى مجلس السوفيات الأعلى السلطة العليا، فهو صاحب السلطة التشريعية التي تتكون من مجلس الاتحاد ومجلس القوميات، ولمجلس الاتحاد المقام الأعلى ويضم كبار الزعماء والموظفين.

يعقد المجلسان بعد انتخابهما جلسة مشتركة، وينتخبان لجنة تنفيذية تدعى برئاسة السوفيات الأعلى، ويمتلك السوفيات الأعلى من الناحية الدستورية السلطات السياسية، فهو صاحب السيادة، ولكن من الناحية العملية فإن السلطة الحقيقية في يد رئاسة السوفيات الأعلى التي تمارس السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية تطبيقاً لمبدأ وحدة السلطة والتي تعبر عن وحدة الشعب والطبقة والفكر والعمل[2].

والنظام الصيني يشبه النظام الماركسي السوفياتي من حيث وجود لجنة منتخبة تملك جميع السلطات، بما في ذلك مراقبة مجلس الوزراء وتعيين كبار الموظفين وعزلهم وإبرام المعاهدات والتعبئة العامة.

وفي الواقع فإن الحاكم الفعلي والحقيقي هو الحزب الشيوعي الحاكم وقيادته العليا وسكرتيره الأول بالتحديد[3].

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص ٣٤٥.

(٢) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص ٢٣١.

(٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٣٢. محمد طه بدوي، النظم السياسية، ص٣٩٥.

المبحث الرابع: مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر الإسلامي

من الواضح أن مبدأ الفصل بين السلطات، كان نتيجة عدة تجارب ومحاولات من الشعوب والمفكرين والفلاسفة، للحد من تسلط أصحاب النفوذ والذين يمسكون دفة الحكم، من أجل ضمان الالتزام بالقانون، وحسن تنفيذه في المجال المتعلق بحرية الأفراد وحقوقهم.

وتكاد تكون معظم دول العالم في الوقت الحاضر آخذة بهذا المبدأ، وتنص عليه صراحة في دساتيرها، باستثناء بعض الدول التي تسير على نمط الفلسفة الماركسية القائمة على فكرة وحدة السلطة، وأصبحت الآن تتراجع عن التمسك بهذا الموقف، وأغلب دول العالم العربي والإسلامي تنص على الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، إلا أنها فعلت ذلك تقليداً لدول الغرب.

وقد سبق أن بينا أن هذا المبدأ غربي الموطن والنشأة، وقد أدت إليه عوامل واقعية وظروف محيطة كثيرة، وهو بلاشك وليد فلسفات غربية تدور حول فكرة تقديس الحرية الفردية، وما نشأ عن ذلك من فلسفة تصارع المصالح الفردية وتوازنها.

ومن هنا ولمعرفة نظرة الشريعة الإسلامية لهذا المبدأ، لابد من أخذ الفكرة السابقة بعين الاعتبار، ونحن نعلم توقف الشريعة الإسلامية عن التطبيق، مما يجعل الحكم على هذه الأمور التجريبية التطبيقية حكماً نظرياً، والأصل أن يكون الحكم وليد الصلة بالواقع والتطبيق.

بناء على هذا الوضع، نجد الكتاب الإسلاميين في العصر الحاضر قد انقسموا قسمين:

القسم الأول : وهم الذين أيدوا فكرة مبدأ الفصل بين السلطات، لأنها نجحت في دول الغرب، في الحد من تسلط أصحاب الحكم ومن التعسف في استعمال سلطتهم، فضلاً عن عدم وجود ما يمنع ذلك في الشريعة.

القسم الثاني : وقف موقف الرفض والعداء لمبدأ الفصل بين السلطات على اعتبار أنه فكرة مستوردة من الغرب، وهو وليد ظروف الغرب وواقعه وبيئته وفلسفاته الفكرية التي تخالف الإسلام.

وسنقف عند هذين الرأيين

الفريق الأول:

وهم المؤيدون لفكرة الفصل بين السلطات في النظام السياسي الإسلامي وقالوا بأن فكرة الفصل بين السلطات هي فكرة إسلامية قبل أن تكون غربية، وهناك شواهد كثيرة تشير إلى صحة هذا الاتجاه برأيهم، ونستطيع أن نجمل شواهدهم بمايلي:

- أولاً: إن التشريع في النظام السياسي الإسلامي هو لله وليس للبشر، ومن هنا فإن سلطة التشريع للوحي، كتاباً وسنة، وما يتعلق بفهم النصوص وكيفية تنزيلها على الواقع فهذا أمر موكول إلى العلماء والمجتهدين، الذين لاسلطان للدولة عليهم.

فيكون شأن الدولة ورئاستها إذن، محصور في التطبيق والتنفيذ لأوامر الله تعالى، وهذا هو جوهر فكرة السلطة التنفيذية. وعلى ذلك يكون الفصل طبيعياً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في الإسلام[1].

- ثانياً: ذهب بعض المؤيدين لهذه الفكرة إلى الاستدلال بمبدأ الإباحة الأصلية المعمول به في الشريعة الإسلامية، وذلك اعتماداً على أنه لايوجد

---

(1) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص٢٢٤. ومابعدها. محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٤٤٢. محمد ضياء الدين الريّس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٠٤.

في نصوص الشريعة، مايمنع الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات. كما أن ذلك لايتعارض مع قواعد الشريعة ولامع أصولها العامة[١].

- ثالثاً: إن الفصل بين السلطات يحقق مصلحة حقيقية للمسلمين، لأن ذلك يؤدي إلى حماية حقوقهم ويصون حرياتهم، ويحول دون التعسف في استعمال السلطة، كما أنه يمنع أصحاب الحكم والسلطة من التجاوز والاعتداء والظلم، وهذا مايحقق مقاصد الشريعة في الخلق[٢].

- رابعاً: دلت الآثار سواء في العهد النبوي أو الخلافة الراشدة، ومن بعدهم من الخلفاء، على مبدأ استقلال القضاء، حتى الخليفة نفسه كان يخضع لسلطة القاضي وينفذ حكمه[٣].

- خامساً: فيما لو قيل إن مبدأ الفصل بين السلطات، هو مبدأ غربي الموطن والنشأة، وهو وليد ظروفهم، فلايمنع ذلك من الأخذ به والاستفادة من هذه التجربة، ذلك لأن "الحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحق بها"[٤]. ومن جملة من حمل هذا الرأي: ضياء الدين الريّس[٥]، ومحمد سليم العوّا[٦]، وعبد الحكيم حسن عبد الله[٧]، والإمام حسن البنا[٨]، وسليمان الطماوي[٩].

---

(١) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٤٤٢. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٥٨٠.

(٢) عبد الحكيم حسن عبد الله، الحريات العامة، ص٥٨٠. منير البياتي، الدولة القانونية، ص ٣٨٨.

(٣) محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص٤٤٣. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص٢٢٥. منير البياتي، الدولة القانونية، ص٢٣٦.

(٤) هذا نص حديث نبوي رواه ابن ماجة في سننه، ج٣، ٣٩٥ (كتاب الزهد باب الحكمة). الترمذي، الصحيح، ج١٠، ص١٥٩. ابن العربي، شرح صحيح الترمذي، ج١، ص١٥٩.

(٥) محمد ضياء الدين الريّس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٠٤.

(٦) محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٢٩٩.

(٧) عبد الحكيم حسن عبد الله، الحريات العامة، ص٥٨٠.

(٨) الإمام حسن البنا، الرسائل، رسالة المؤتمر الخامس، ص٢٧٤.

(٩) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٦٨١.

الفريق الثاني:

وهم الذين ذهبوا إلى رفض مبدأ الفصل بين السلطات، واعتبروه مبدأ غير إسلامي، لأنه نشأ في ظل ظروف بعيدة كل البعد عن العالم الإسلامي، وهو يعالج مشكلات ليست موجودة في ظل تطبيق النظام الإسلامي، واستدلوا ببعض الأدلة منها:

- أولاً: لقد كانت كل وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية متركزة بيد النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، مؤسس الدولة الاولى، وهو محل القدوة والأسوة.

ثم سار الخلفاء الراشدون من بعده على خطاه، فكان الخليفة يجمع في يده كل السطات، ويتحمل كافة المسؤوليات السابقة، وهكذا سارت الدولة الإسلامية فيما بعد[1].

- ثانياً: إن مبدأ الفصل بين السلطات يصلح لخدمة النظام الغربي، القائم على فلسفة السيادة للأمة، وعلى مبدأ تصادم المصالح وتوازن القوى المتصارعة. وهذا لاينطبق على النظام السياسي الإسلامي الذي يختلف مع النظم الغربية في الأسس والفلسفة والفكر والنظرة[2].

- ثالثاً: إن النظام الإسلامي يقوم على وحدة الأمة ووحدة الامارة، ووحدة جهة الامر والنهي، ووحدة الاتجاه والهدف، ووحدة المصالح والفكر، وتقسيم السلطات والفصل بينها لايتلاءم مع هذه الوحدة، بل يضرُّ بها، ويمثل عامل إعاقة وإرباك أمام تنفيذ أوامر الشرع التي تقضي بالسمع والطاعة للأمير وبيعته وإعطائه صفقة اليد وثمرة القلب، والسير من ورائه

---

(١) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٦٨٠.

(٢) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص١٠٠. راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٣٨.

والقتال من خلفه، فاذا تعددت السلطات، تعددت الولاءات، وتعددت البيعات، وأصبح الناس في حيرة[1].

تعقيب ومناقشة:

من خلال استعراض تاريخ السلطات السياسية ونشأتها ووظائفها والوقوف على مبدأ الفصل بين السلطات ومبرراته، وما أثير حوله من بعض المفكرين الإسلاميين، نقف على بعض الحقائق التي تخص هذا المبدأ:

- أولاً: إن الإسلام لم يمنح السلطة العليا المتمثلة في الخليفة في الدولة حق التشريع، ولم تمنح الشريعة هذا الحق لشخص مابعد الرسول مهما علا منصبه، بل إن الاتفاق يقع على أن التشريع من الله، أتى به الوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما بيان الحكم فيما لم يذكره الوحي فهو لأهل العلم والاجتهاد، فهم أصحاب الاختصاص والخليفة واحد من هؤلاء المجتهدين.

فرأي الفريق القائل بأصالة الفصل بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ هو الرأي الصحيح، وهو قديم في الشريعة الإسلامية.

- ثانياً: من المسلم به أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، كان يجمع السلطات الثلاث في يده، وهذا شيء بديهي، ولكن هذا الموقف ليس محلاً للاقتداء، وذلك أن الرسول، صلى الله عليه وسلم كان هو المتلقي للتشريع عن طريق الوحي، وليس ذلك لأحد بعده. أما موقف الخلفاء من بعده، فلم يتضح موقف الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ، ولكن تطور الظروف وتشعبها، وما أدى إليه من حاجة إلى توزيع المهمات وتقسيم السلطة، لايمنع الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات.

---

[1] محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص١١٠. راشد الغنوشي، الحريات العامة، ص٢٣٩.

- ثالثاً: نلاحظ استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية في دولة الإسلام في وقت مبكر، فكان الخليفة عمر ومن بعده، يخصص بعض الصحابة لمهمة القضاء. كما أن الخليفة كان يخضع لحكم القاضي.
- رابعاً: إن مبدأ الفصل بين السلطات بصفته المعاصرة مبدأ حديث، وهو يخلو من النص في الشريعة الإسلامية، لا بالمنع ولا بالأمر، فهو من باب المصلحة المرسلة، فإذا تبين بعد دراسة وتمحيص أنه يحقق مصلحة مقصودة، ويؤدي إلى حفظ حقوق العباد وصيانة حرياتهم، فيكون مبدأ مشروعاً ومطلوباً دون حرج، حتى لو كان غربي الموطن والنشأة.

وختاماً

فإنه يمكن النظر إلى مبدأ الفصل بين السلطات، وفق التجارب المختلفة التي تعاملت معه، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة، ومراعاة الأخذ بمقاصد الشريعة الإسلامية وروحها العامة، من أجل صياغة نظام منضبط يحدد العلاقة بين هذه السلطات، ويقدر مدى التعاون الشرعي المقصود بينها، بحيث نتجنب مساوئ الفصل بقدر الاستطاعة وتحقيق إيجابياته بقدر الاستطاعة أيضاً.

وعند ذلك فالأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات مع إقرار مبدأ التعاون، لايكون تقليداً لنظام قائم بعينه، لأن هناك أنظمة تأخذ بمبدأ الجمع بين السلطات ودمجها، وهناك أنظمة تحارب الفصل بينها، وتأخذ مبدأ وحدة السلطة كما رأينا، ولذلك لايخلو الموقف من تهمة التقليد في كل الأحوال.

فيكون الموقف الصحيح هو الأخذ بما يحقق مصلحة المسلمين العامة وما يحفظ حقوقهم ويصونها، ضمن أطر الشريعة ومقاصدها العامة.

الفصل الخامس

الرأي العام

تمهيد:

يعتبر الرأي العام أحد أهم الضمانات المؤثرة في حفظ الحقوق والحريات، ووسيلة قوية تلزم الدولة بأحكام الدستور والقانون، ويختلف أثر هذه الوسيلة من دولة إلى أخرى، بحسب ماتسودها من أنظمة سياسية تقيم اعتباراً لرأي الأمة، وأثراً لها في إيجاد السلطات ومراقبتها.

وتزداد أهمية الرأي العام ويتعمق أثره في ظل الأنظمة المعاصرة، التي أخذت تفسح مجالاً واسعاً للأمة، تؤكده الدساتير المتحضرة، ويدعمه التقدم الثقافي والوعي الجماهيري إزاء التمسك بالحقوق السياسية الكبيرة.

كما أن قوة الرأي العام يزداد أثرها في العصر الحاضر، لتقدم وسائل التعبير عن الرأي وسعة انتشارها، وقدرتها على الاتصال بكل المواطنين وشرائحهم، من مجلاّت وصحف ومطبوعات وبث إذاعي وتلفزيوني، فضلاً عن توفر الآلات التي تسهل عملية الاتصال وتوفر الوقت وتختصره.

وتبدو العلاقة بين الرأي العام والحقوق السياسية جلية وواضحةوقوية، وممارسة الحقوق السياسة العامة، عبارة عن صدى للرأي العام، مثل حق الانتخاب وحق المعارضة وحق محاسبة الحكام ومراقبتهم، ومن هنا يصعب تجاهل الرأي العام وأثره وتصعب محاولات تهميشه إذ إنه محط اهتمام بالغ

للدول والتنظيمات السياسية ووسائل الإعلام المختلفة، والقوى الدولية والمنظمات الإنسانية.

وسوف نبحث في هذا الفصل التعريف بالرأي العام ودوره وأهميته ووسائل رقابة الرأي العام، وأثر الرأي العام في النظام السياسي الإسلامي.

المبحث الأول: التعريف بالرأي العام

المطلب الأول: في اللغة

الرأي في اللغة: الاعتقاد[1]. ويبدو أن إطلاق لفظ "الرأي" يقتصر على الأمور التي تقبل الجدل والمناقشة وفيها مجال للاختلاف والتعدد في وجهات النظر.

ولا ينطبق هذا على الحقائق الثابتة والأمور القطعية، التي لا خلاف فيها، وليست محل جدل ومناقشة.

ولفظ "عام" مأخوذ من العموم والعامة.

العموم: الشمول، والعامة: خلاف الخاصة، وهي اسم للجمع[2]. ويقول الجرجاني: العام لفظ وضع واحد لكثير غير محصور[3].

المطلب الثاني: في الاصطلاح

أما الرأي العام في اصطلاح أهل القانون: فيختلف الباحثون في تعريفه، ومن أهم هذه التعاريف: "هو حصيلة أفكار ومعتقدات الأفراد والجماعات التي تتعلق بشأن من شؤون نسقهم الاجتماعي"[4].

---

(١) لسان العرب، ج١، ص١٠٩٦، الطبعة المعدلة.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٨٩٠.

(٣) التعريفات، ص١٨٩.

(٤) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٤٩٩. عبد الجليل، مبدأ المشروعية، ص٢٦١.

وقيل : "هو الاتجاه السائد بين جماعة من الناس تربطهم مصلحة مشتركة تجاه قضية تهم أفراد هذه الجماعة في وقت معين "[1]. وعرّفه آخرون بأنه : "التعبير عن مواقف إزاء مسألة اجتماعية "[2].

ومن المعروف أن الرأي العام ينبت في ظرف معين، وفق مؤثرات معينة وقد يستمر هذا الرأي متوارثاً عبر الأجيال، وقد يتعرض للتحوير والتطوير والتبديل، حسب مايعتمده من أسس ومرتكزات وقبوله للتغيير والاجتهاد. ولذلك نجد أن هناك رأياً عاماً ثابتاً جامعاً، وقد يكون هناك رأي عام مؤقت أو طارئ[3].

---

(١) كريم كشاكش، الحريات العامة، ص ٥٠٠ . عادل الألوسي، الرأي العام في القرن الثالث الهجري، ص١٣ .

(٢) هذا تعريف الأستاذ ماريان (Marian) . كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٠١ .

(٣) عادل الألوسي، الرأي العام في القرن الثالث الهجري، ص١٩ . شاهيناز طلعت، الرأي العام، ص ٦.

المبحث الثاني : أشكال رقابة الرأي العام

المطلب الأول: رقابة الأفراد

ويقصد برقابة الأفراد: تلك الرقابة التي تمارسها الأمة عبر أفرادها وبطريقة غير جماعية ولاتمثيلية، وليست الرقابة التي تمارس عبر المؤسسات الشرعية المعروفة.

وتنبثق هذه الرقابة من الحق الذي يمتلكه كل فرد عضو في الجماعة السياسية، بحكم اكتسابه لصفة المواطنة، وبحكم الرابطة القانونية والسياسية التي تربط بين الفرد والدولة والتي يعبر عنها بمصطلح الجنسية.

ويملك كل مواطن الحق في التعبير عن رأيه فيما يجري في دولته من أمور، وله أن يبدي رأيه في القضايا السياسية، التي تحكم مصيره وتؤثر في مجرى حياته وحياة من حوله، شريطة أن يكون هذا التعبير ضمن الوسائل المشروعة.

ولأهمية الرقابة الفردية عمدت بعض الدول إلى محاولة تنظيم هذه المسائل ضمن أشكال قانونية، لها وزنها القانوني المؤثر في بعض القضايا الكبيرة. ومن أشكال هذه الممارسات:

أولاً: الاستفتاء الشعبي

ويقصد به التعرف على رأي الشعب في أمر من الأمور المهمة. وعرّفه بعضهم: عرض موضوع عام على الشعب، لأخذ رأيه فيه بالموافقة او الرفض[1]، وله عدة أقسام، فهناك:

---

(1) ماجد الحلو، الاستفتاء الشعبي، ص١.

- **الاستفتاء الدستوري:** وهو الذي يجري على مشروع قانون دستوري من أجل إضافة أو تعديل على مواد الدستور.
- **الاستفتاء القانوني:** وهو الذي يجري بخصوص مشروع قانون عادي، وهو مايطلق عليه "الاستفتاء التشريعي".
- **الاستفتاء السياسي:** إذا كان هذا الاستفتاء متعلقاً بمسألة سياسية معينة، مثل الوحدة أو الاتحاد مع دولة أخرى، أو الانفصال، أو مسألة عقد معاهدات صلح أو سلام مع دولة محاربة، أو غير ذلك[1].

وتختلف القوة الإلزامية للاستفتاء الشعبي من دولة إلى أخرى، وذلك حسب ماتقتضيه النصوص الدستورية.

وتتحدد طرق الاستفتاء بحسب اللوائح والقوانين المنظمة له، فيمكن أن يكون عن طريق طلب من عدة نواب من الهيئة التشريعية، أو بناءً على رغبة الحكومة، وربما يكون في بعض الدول عن طريق طلب يتقدم به عدد من الناخبين، من أجل الاطلاع على رأي الشعب في مسألة معينة[2].

ثانياً: الاعتراض الشعبي

ويقصد به: الحق الذي يعطى لمجموعة من الناخبين، بأن لهم التقدم بطلب يعترضون به على صدور قانون معين عن السلطة التشريعية، وذلك خلال فترة محددة من تاريخ نشره. وعند ذلك يتوقف تنفيذ هذا القانون ويجب عرضه على الشعب[3].

وقد أخذ بهذا النظام الدستور الإيطالي الحالي، الذي بدأ تطبيقه عام ١٩٤٨م، وينص على إمكانية إلغاء القانون الذي أقره البرلمان إلغاءً كلياً أو

---

(١) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٢١٦. كريم كشاكش، الحريات العامة ٥١٣. ماجد الحلو، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، ص١٧٩.

(٢) كريم كشاكش، انظر الحريات العامة، ص ٥١٨.

(٣) عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٦١٧.

جزئياً، إذا طلب ذلك نصف مليون ناخب، أو خمسة مجالس محلية على الأقل. ووافقت عليه أغلبية المقترعين[1].

ثالثاً: حق الاقتراح الشعبي

ويقصد به مايعطيه الدستور للناخبين من حق المساهمة في عملية التشريع، وذلك أن يتقدم مجموعة من المواطنين بطلب اقتراح مشروع قانون يعالج مسألة ضرورية اغفلها المجلس التشريعي، من أجل النظر والمناقشة.

وللمجلس التشريعي حق إقراره أو رفضه[2]، في بعض الدساتير ولكن الدولة التي تأخذ بالديمقراطية شبه المباشرة يقرر الدستور عرضه مباشرة على الاستفتاء الشعبي مباشرة دون عرضه على البرلمان، فإذا وافق عليه الشعب أصبح قانوناً من صنع المواطنين وحدهم دون تدخل من جانب البرلمان[3].

رابعاً: حق الناخبين في إقالة نائبهم

تعطي بعض الدساتير الحق للناخبين التقدم بطلب لإقالة أحد نواب البرلمان، قبل انتهاء مدته القانونية، وهذا يقضي إعادة الترشيح عن الفترة المتبقية مع السماح للعضو المقال أن يتقدم للترشيح، وإذا فاز مرة أخرى له الحق بمطالبة الذين طالبوا بإقالته دفع نفقات حملته الانتخابية[4]. والمقصود بتشريع هذا الحق الشعبي، هو إبقاء أثر الرقابة الشعبية واستمرارها على أعضاء السلطة التشريعية، والحيلولة دون وصول بعض الأفراد الذين يستغفلون الجماهير من أجل الفوز فقط، وبعد ذلك يتملص من كل الوعود التي قطعها على نفسه.

---

(١) ماجد الحلو، الاستفتاء الشعبي، ص٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٣) ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي، ص٥٢.

(٤) يجيز الدستور الأمريكي إقالة الناخبين للقضاة والموظفين المنتخبين انتخاباً. محمد كامل ليلة، النظم السياسية ٧٤٢. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٦١٧.

وربما ينتج عن هذا المسلك بعض السلبيات أيضاً، وذلك ببقاء النائب أسير رغبات الناخبين وتوجهاتهم، ولو أدى به أحياناً إلى الوقوف خلاف ما يقتنع به.

خامساً: الحل الشعبي

ويتمثل ذلك، بالحق الذي يمنحه الدستور للناخبين في حل المجلس النيابي كله، شريطة أن يتقدم عدد من الناخبين بهذا الطلب، ومن ثم يعرض على الاستفتاء العام، فاذا كانت النتيجة موافقة الأغلبية أدى ذلك إلى حل المجلس النيابي، وإجراء انتخابات جديدة[١].

سادساً: عزل رئيس الدولة

تنص بعض الدساتير على تقرير حق الشعب في عزل رئيس الجمهورية، وذلك بشروط معينة وحالات محددة، وذلك بناءً على اقتراح نسبة معينة من أعضاء المجلس التشريعي، وهذا يقتضي إيقافه عن العمل، حتى يتم عرض المسألة على الشعب للاستفتاء، فإذا عاد الشعب إلى انتخابه وجب حل المجلس التشريعي[٢].

المطلب الثاني: الرقابة الجماعية

وهي الرقابة المنظمة التي تقوم بها مجموعات متحدة من الأفراد تجمعها أهداف مشتركة، وتمتاز هذه الرقابة بالفاعلية وقوة الأثر، وتكتسب هذه الرقابة أهمية كبيرة في العصر الحاضر، وذلك لعظم دورها السياسي في الحياة وتنظيمها، كما أنها حظيت بحظ وافر من الاهتمام والتطوير، بحيث أصبحت تمثل ركيزة من ركائز النظام السياسي المعاصر.

---

(١) أخذ بهذه الطريقة بعض المقاطعات السويسرية، والاتحاد المركزي الألماني. عبد الحكيم حسن، الحريات العامة، ص٦١٧.

(٢) هذا ما نص عليه الدستور الألماني عام ١٩١٩. كريم كشاكش، الحريات العامة، ص٥٢٠.

وتتمثل هذه الرقابة الجماعية المنظمة بما يلي :

أولاً: الأحزاب السياسية[1]

ذهب بعض الباحثين إلى تعريف الحزب السياسي بالقول : هو تنظيم دائم يسعى للحصول على مساندة شعبية ، بهدف الوصول إلى السلطة وممارستها من أجل تنفيذ سياسة محددة[2] .

وتعتمد الأحزاب السياسية في سبيل وصولها إلى السلطة على الرأي العام ، الذي يمثل السند الشعبي في دفعها نحو تحقيق أكبر قدر من مقاعد المجلس التشريعي .

والأحزاب القوية هي التي حازت على رضا الجماهير ، وهي التي تستطيع التعبير عن رغباتها واتجاهاتها نحو كثير من المسائل الكبيرة والمهمة ، والتي تستحوذ على مساحة واسعة من اهتماماتها .

والنتيجة أن الأحزاب تصبح في نهاية الأمر إحدى الوسائل التي تعبر عن الرأي العام ، وإحدى القنوات المنظمة في توصيل رغبة الجمهور الأعظم من المواطنين إلى موضع التأثير والتنفيذ .

وتصبح الأحزاب مؤسسات شعبية دائمة ، تسعى إلى تطوير الخطاب الشعبي وتحديثه ، وفق أسس علمية وموضوعية ، مما يجعلها مدارس حقيقية في إيضاح الآراء وتنقيحها ، وطرح البدائل لكل الاتجاهات التنفيذية القائمة بشكل مدروس ومقنع .

أما دور الأحزاب المهم والمقصود في هذه الجزئية فهو في مسألة الرقابة المؤثرة في حفظ الحقوق والحريات السياسية ، والذي يتمثل في النقاط التالية :

---

(١) تم بحث هذا الموضوع في الباب الأول من الكتاب بالتفصيل .

(٢) هذا تعريف الأستاذة سعاد شرقاوي . كريم كشاكش ، الحريات العامة ، ص٣٥٣ ، وهو بالأصل تعريف غربي . اندريه هوربو ، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ، ص ٢٤١ . رمزي الشاعر ، النظرية العامة للقانون الدستوري ، ص٦٠٥ .

أ. مراقبة أعمال الحكومة ورصد أخطائها، خاصة فيما يتعلق بالاعتداء على حقوق المواطنين وحرياتهم، ونشر ذلك للشعب بالطرق المشروعة، عبر وسائل الإعلام المتاحة مثل الصحف والمجالات وغيرها، وعبر اللقاءات الجماهيرية المنظمة وعبر الحوارات العامة، مما يدفع الحكومة للتراجع عن هذه الأخطاء وتصحيحها والحيلولة دون تكرارها[١].

ب. تحافظ الأحزاب على تطبيق الدستور والقانون، وتدفع الحزب الحاكم للالتزام بالدستور نصاً وروحاً، والالتزام بالقانون دون استبداد أو تعسف. وتقوم الأحزاب بنشر الوعي الدستوري والقانوني لدى أفراد الشعب، وتبصيرهم بحقوقهم وواجباتهم[٢].

جـ. تقوم الأحزاب بتوعية المواطنين وتثقيفهم وإشراكهم في الوصول إلى الحقيقة عبر الصحف، وذلك بنقل ما يدور من مناقشات داخل المجالس التشريعية[٣].

د. نشر المناقشات التي تتم داخل المجالس التشريعية، على صفحات الجرائد، من أجل إطلاع الشعب على المواقف المختلفة وإشراكه في الوصول إلى الحقيقة. بالاضافة إلى توعية المواطنين وتثقيفهم[٤].

هـ. عندما لايتمكن الفرد من توصيل رأيه الفردي وعرض وجة نظره في القضايا العامة، فإن الحزب يشكل الواسطة بين الشعب والحكومة، فهو الذي ينقل آراء الأفراد ويعرض وجهات نظرهم ومواقفهم تجاه معظم القضايا"[٥]. وتقوم هذه الأحزاب بتجميع وجهات نظر الأفراد، لتجعل

---

(١) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٢٣.

(٢) أندريه هوربو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص٢٤٢.

(٣) كريم كشاكش، انظر الحريات العامة، ص٥٤٣. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٩٣.

(٤) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، ص٤٢٦.

(٥) نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية، ص٩٣.

منها رأياً جماعياً موحداً قوياً ومؤثراً، مما يجعل الحكومة تحسب حسابه وتقيم له وزناً.

ثانياً: الجمعيات والهيئات المختصة بالدفاع عن حقوق الإنسان والحفاظ على حريات المواطنين:

تميز هذا العصر بنشوء جمعيات وهيئات، تهدف إلى حفظ الحقوق وصيانة الحريات بشكل مؤسسي منظم، وتأخذ الصفة الشرعية عبر الترخيص القانوني الذي أتاح لها القيام بدور فعلي مؤثر.

وتتلخص أهداف هذه الجمعيات [1] بما يلي:

١ . توعية المواطنين بحقوقهم وحرياتهم، عبر النشرات والدراسات المختصة وعبر الندوات والحوارات.

٢ . الدفاع عن حقوق الإنسان وحمايتها وكفالتها، وفقاً لما قررته الشرائع والمواثيق الدولية.

٣ . تتقصى الانتهاكات والاعتداءات على الحريات التي يتعرض لها الأفراد والجماعات بسبب آرائهم ومعتقداتهم وأفكارهم، وتقدم المعونات القانونية والإنسانية لهم عبر الاتصالات مع السلطات المختصة، والجهات المسؤولة.

٤ . العمل على الإفراج عن المعتقلين أو المحجوزين، الذين قيدت حرياتهم بسبب معتقداتهم الدينية أو السياسية [2].

---

(١) النظام الأساسي للمنظمة الإسلامية العالمية لحقوق الإنسان، الخرطوم، الذي أقر عام ١٩٩٣م.

(٢) المرجع السابق.

أهم الوسائل المتبعة في تحقيق هذه الأهداف:

- الإنكار والاعتراض والاحتجاج بالوسائل المناسبة على الاعتقالات التي تحصل لبعض الأفراد بسبب آرائهم أو معتقداتهم السياسية.
- الكشف على أحوال السجناء السياسيين وسجناء الرأي، ومعرفة المعاملة التي يتعرضون لها.
- إرسال المندوبين للتحقق من الشكاوي المتعلقة بانتهاك حريات الإنسان، والاتصال بالجهات المسؤولة لتحقيق هذا الغرض.
- تقديم البيانات المتعلقة بالحالات التي تنطوي على إهدار حقوق الإنسان إلى الحكومات المعنية.
- إجراء البحوث وتنظيم المؤتمرات وحلقات الدراسة حول حقوق الإنسان، بغرض نشر الوعي وتعزيز الاحترام لحقوق الإنسان.

المبحث الثالث : الرأي العام في الشريعة الإسلامية ودوره في الرقابة[1]

حفلت الشريعة الإسلامية بموضوع الرأي العام، وأكسبته أهمية بارزة، وجعلت له أثراً وفعالية في حفظ الحقوق والحريات العامة والحريات السياسية.

وكان للشريعة الإسلامية دور مبدئي واضح في صياغة الرأي العام، وتأسيسه على مرتكزات حضارية، ومعايير ثابتة مستمدة من الوحي ومستندة إلى العقل والمنطق، من أجل أن يكون الرأي العام متوجهاً للخير العام ومحققاً للمصالح العامة، ويتضح هذا الدور من خلال النقاط التالية :

أولاً : المحافظة على الفطرة السوية، وعدم تشويهها بالمبادئ المنحرفة والمؤثرات الفاسدة، لتبقى عاملاً مساعداً في توجيه الفرد نحو الخير، وإبعاده عن الشر، والدفع به نحو معارج الرقي الحضاري المنسجم مع إنسانية الإنسان وكرامته. قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه "[2].

ثانياً : وضع الإسلام ثوابت راسخة وقواعد أصيلة متينة، عن طريق الوحي وما تضمنه من نصوص آمرة وناهية، من شأنها حفظ مقاصد الشريعة

---

(١) بحث الدكتور ماجد الحلو هذه المسألة بكتابه "الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية" والاستفتاء هو أهم مظاهر الرأي العام.

(٢) البخاري، الصحيح بشرح فتح الباري، ج٣، ص٢٤٦ (باب الجنائز).

في الخلق القائمة على صيانة الضرورات، ودرء الفساد والاختلال عنها، مع حفظ حاجياته والتطلع نحو تحقيق درجات الكمال الأخلاقي.

وقواعد الشريعة وكلياتها تعتبر معايير ثابتة للرأي العام، والتي لاتقبل الاجتهاد والنقاش، وهي المرجع لكل مايستحدث من أمور ويستجد من قضايا.

ثالثاً: أعطت الشريعة مجالاً واسعاً للعقل الإنساني للاجتهاد والإبداع والتطوير ضمن أطر الشريعة وثوابتها، من أجل الوصول إلى أقصى مراتب التحسين، على صعيد تحقيق الخير للإنسانية ودفع الأضرار عنها.

احترام الرأي العام ينبثق من فكرة الاعتداد برأي الأمة واعتباره أحد مرتكزات النظام السياسي، كما أنه يعبر عن مكانة الأمة في التشريع والرقابة، وحفظ دورها في صيانة الحقوق والحريات العامة.

ويمكن توضيح ذلك في الصور التالية:

١) الشورى[١]

تعتبر الشورى مظهراً من مظاهر احترام الشريعة الإسلامية للرأي العام وإبراز أثره في كل القضايا السياسية التي تهم الأمة بمجموعها. وتتميز الشورى في الإسلام بأنها حق ثابت أصيل، ثبت بأمر من الله عبر الوحي، أكدته الآيات في القرآن الكريم ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[٢]، ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٣]، ولذلك فهو حق تكفل الله بحفظه، وليست الشورى منحة من الحاكم يمنحها ويقبضها كيف يشاء، ويمنعها في أي وقت يشاء.

والشورى تعطي للرأي العام في الدولة الإسلامية شرعية قانونية، بحيث يفرض على أولي الأمر وأصحاب السلطة، وضع تشريع قانوني خاص يحفظ

---

(١) أفرد لمسألة الشورى فصل خاص كحق من الحقوق السياسية للأمة في الباب الأول.

(٢) آل عمران، آية (١٥٩).

(٣) الشورى، آية (٣٨).

للرأي العام أهميته السياسية في كل عصر، حسب ماتفرضه الأوضاع والظروف والاجتهادات الفقهية.

وكذلك يجب صياغة المواد القانونية التي تحفظ للرأي العام دوره في الرقابة على السلطة الحاكمة في مجال حقوق الأمة السياسية المتمثلة في الانتخاب والترشيح والمعارضة وتشكيل الأحزاب، وحرية النقد وحق التعبير عن الرأي.

٢) الإجماع[١]

يحتل الإجماع المكانة الثالثة بعد القرآن والسنة في مصادر التشريع الرئيسة، ويمثل دليلاً مهما في الوصول إلى الحكم الشرعي في القضايا والأمور التي لم ترد في النص. والإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان، ورفعة لشأنه، وتقديراً لرشده وقوامته على نفسه، وإعانة له على حمل الأمانة وأداء الرسالة والقيام بخلافة الله في الارض.

والإجماع دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، ورعاية له في التشريع والرقابة، والالتفات إليه والتعرف على اتجاهاته وميوله بشتى الطرق والأساليب القادرة على تحقيق هذا الهدف[٢]. فيصبح الاعتداد بالرأي العام، ليس مجرد خضوع مصلحي مؤقت لرغبة الجماهير في الشريعة الإسلامية، بل يتعدى ذلك ليصبح جزءاً من الشريعة وإضافة إليها من مجموع الأمة المسلمة الراشدة التي تسير على هدي الدين وقواعد الإيمان.

---

(١) تم بحث الإجماع في فصل سابق، وهو يعني اتفاق فقهاء عصر من العصور على حكم أمر لم يرد في الكتاب والسنة، وبعضهم يقول: هو اتفاق أهل الحل والعقد. الآمدي، الأحكام، ج١، ص٢٨١، وهو يمثل رأي الأمة عبر ممثليها وفقهائها.

(٢) عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ص٢٩٧.

٣) إن الشريعة الإسلامية اعتدت برأي الأغلبية كذلك، ودلت على ذلك عدة نصوص عديدة منها :

- " عليكم بالسواد الأعظم "[١] .
- " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن "[٢] .
- " يد الله على الجماعة ، فمن شذّ ، شذّ في النار "[٣]
- " لاتجتمع أمتي على ضلالة "[٤] .

إن جملة هذا النصوص ، تؤكد معنى سلطة الأمة ، وحقها في الرقابة على الحكام في صيانة الحقوق السياسية للامة وحرياتها العامة . وهذا يعني بالضرورة تأكيد دور " الرأي العام " المعبر عن رأي غالبية الأمة ، كضمانة سياسية من ضمانات تطبيق القانون والشريعة .

٤) اعتداد الشريعة بالعرف

يحظى العرف العام السائد في المجتمع باحترام الشريعة وتقديرها ، ويعتبر مصدراً من مصادر التشريع الثانوية ، إذا كان محققاً للشروط التالية :

١ . أن لايخالف نصاً من نصوص الشريعة ، ولايصادم قواعد الشريعة ومبادئها العامة .

٢ . أن يكون العرف قائماً وسارياً وفق التشريع ، بمعنى عدم الحكم بعرف

---

(١) ابن ماجة ، السنن ، ج٢ ، ص١٣٠٢ (كتاب الفتن) ، لقد تم تخريج هذه الأحاديث في صفحات سابقة .

(٢) يقول ابن نجيم عن هذا الحديث : قال العلائي : لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال ، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود مرفوعاً موقوفاً عليه أخرجه في مسنده . [الأشباه والنظائر ، ص٩٣] .

(٣) الترمذي ، الصحيح ، ج٨ ، ص١١ .

(٤) المصدر السابق ، ج٩ ، ص١١ .

سابق، كان سائداً في عصر من العصور المنصرمة.

٣. أن يكون العرف مطرداً أو غالباً[1].

والعرف يستمد قوته من كونه متأصلاً في نفوس غالبية الناس ولا يكون كذلك، إلا إذا تلقته العقول وتقبلته الطبائع السليمة، لأنه يلبي حاجة ماسة من حاجات المجتمع، ويحقق لمصلحة حقيقية من مصالح غالبية الخلق. والعرف في حقيقته تعبير عن وجهة نظر عامة سائدة في المجتمع إزاء أمر من الأمور، فهو مظهر من مظاهر الرأي العام.

ويجمع الفقهاء على أثر العرف في الأحكام الشرعية، وخاصة في مجال القول والعقود والمعاملات، وصاغوا ذلك على شكل قواعد فعلية، فقالوا: "العادة محكمة"، "والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"[2]. وما يهمنا في هذا الموضوع أن الأخذ بالعرف العام في مجال التشريع، إنما هو من قبيل الاعتداد بالرأي العام وأثره في الشريعة الإسلامية.

٥) فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد جعل الله للأمة الإسلامية ميزة واضحة، تفترق بها عن كل الأمم وسائر الملل، وهي ميزة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾[3]. إن جوهر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تقوم على صياغة رأي عام في الأمة يقودها إلى الخير وينجيها من الوقوع في المفاسد والآثام، لتكون قادرة على القيام بدورها القيادي بين الأمم في حملها على تنفيذ الدور الإنساني

---

[1] يعرف الشيخ مصطفى الزرقاء العرف بقوله: هو عادة جمهور قوم في فعل أو قول، [المدخل الفقهي العام، ج٢، ص٨٤٠]، وقد لخص نظرية العرف عن الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، يمكن الرجوع إليها لمن أراد الاستزادة حول هذا الموضوع. فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص٥٧٩.

[2] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٩٣.

[3] آل عمران، آية (١١٠).

المطلوب في الأرض، المتمثل بعمارة الكون، ونشر العدل، ومطاردة الظلم، وتحرير الإنسان من العبودية لغير الله.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دور فردي مطلوب من كل مكلف قادر على تنفيذ أمر الله، كما أنه دور جماعي مطلوب من الفئات والجماعات القادرة على إيجاد جهد جماعي متحد قوي، يقف في وجه المنكر الجماعي المحروس بجهد القوى المجتمعة على محاربة المعروف ونشر الفساد والبغي. قال تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[1].

وهو أمر إلهي واضح للأمة الإسلامية بضرورة إيجاد من يتكفل بحراسة المعروف والتصدي للشر، من أجل إسقاط هذا الفرض الكفائي الخطير عن جميع الأمة الذي لاتستطيع الأمة بأسرها التفرغ للقيام به.

والأمر بالمعروف هو دور إيجابي في حفظ الحق وصيانته، والحض على إقامته بالوجه الذي يحقق هدف الشارع ومقصده. ومن أهم هذه الحقوق وأولاها بالرعاية، هي حقوق العامة، وحقوق المجتمع التي يطلق عليها حقوق الله، ومن ضمنها الحقوق السياسية العامة القائمة على تنسيق أمر الجماعة وحسن إدارتها، من أجل تطبيق شريعة الله.

وفي النهي عن المنكر دور وقائي في تحصين الأمة حتى لاتقع في الهلكة الناتجة عن تضييع الحقوق وهدرها. ودور علاجي في إلزام الظالم بالكف عن ظلمه، والظلم هو تجاوز الحق أوالحد، لأن السكوت عن الظلم جريمة نهت عنها الشريعة الإسلامية بقوة.

---

[1] آل عمران، آية (١٠٤).

الخاتمة

تناول هذا البحث موضوع الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالأنظمة والقوانين الوضعية ؛ من أجل وضع المعالم البارزة لصياغة نظرية إسلامية معاصرة تعالج هذا الشأن، ويمكن تلخيص أهم نتائج البحث بما يلي :

١- ضمن الشرع الإسلامي حق الترشيح لأعضاء الجماعة السياسية التي تشكل مجتمع دولة الإسلام، وتم ضبط هذا الحق بقواعد وقيود محددة تناولها الفقهاء وعلماء الكلام بالبحث والتفصيل، خاصة فيما يتعلق بموضوع الترشيح للخلافة أو الإمامة العظمى، وأجمع أهل السنة والجماعة على وجوب توفر شروط الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة والكفاية والذكورة والعلم، واختلفوا في شروط القرشية والاجتهاد، في شخص المرشح للخلافة.

أما بالنسبة لموضوع الترشيح لعضوية مجلس الشورى وهم أهل الحل والعقد في الدولة، فهو حق سياسي مضمون لكل مواطني دولة الإسلام، إذا توافرت فيهم الشروط المعتبرة، دون تفريق.

٢- المرأة المواطنة في دولة الإسلام والتي تكتسب عضوية الجماعة السياسية المكونة لشعبها، تتمتع بالحقوق والحريات السياسية فيها على قدم المساواة مع الرجل، فلها حق الترشيح والانتخاب والشورى وحرية الرأي والتعبير، والاشتراك في مراقبة السلطة الحاكمة وتقويمها، وعلى ذلك يجوز لها أن تكون عضواً في مجلس الشورى. ويستثنى من ذلك

الترشيح لمنصب **الخلافة** أو **الإمامة العظمى**، عملاً بما ورد في ذلك من النص الصحيح وتأكيد ورود الإجماع من الفقهاء والأصوليين وعلماء الحديث والكلام في هذا الشأن.

٣- المواطن **غير المسلم** في دول الإسلام، والذي اكتسب صفة العضوية في مجتمع الدولة وشعبها، ورضي بالتابعية لها وارتبط معها بعهد سياسي وقانوني، يتمتع بالحقوق والحريات السياسية على قدم المساواة مع المواطن المسلم فله حق الترشيح والانتخاب والشورى ومراقبة السلطة السياسية الحاكمة ومحاسبتها، ويملك حرية الرأي والتعبير ضمن قوانين الدولة ولوائحها الدستورية، ويجوز له أن يكون عضواً في مجلس الشورى.

يستثنى من ذلك الترشيح لمنصب **الخلافة** أو **الإمامة العظمى** لتعلق هذا المنصب بالناحية الدينية العقدية التي تتمثل بالمحافظة على العقيدة وأمور الدين بالإضافة إلى أمور الدنيا، لأن الخلافة تعرف بأنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، ويقاس عليها الحقوق المتعلقة بالعقيدة من هذا الوجه.

٤- لا يشترط في المرشح لمركز الخلافة أو الإمامة العظمى شرط القرشية، وتنتفي كل الشروط المتعلقة بالنسب من أجل التمتع بجميع الحقوق والحريات السياسية، التي يتساوى فيها جميع المواطنين.

وبالنسبة للأحاديث والآثار الواردة في هذا الموضوع فإنها لم تصل إلى حد القطع، فيجب تأويلها لتتفق مع القاعدة القطعية المعنوية التي تنص على معيارية التقوى والقوة والكفاءة والعمل الصالح في تولي المناصب كلها، وانتفاء معيارية النسب في الدنيا والآخرة.

أما بالنسبة لما ذكره بعض العلماء من تحقق الإجماع في هذه المسألة ففيه نظر؛ لأن ذلك كان موضوع خلاف من بعض العلماء الثقات أمثال الجويني وابن خلدون، كما أن الإجماع الذي نقل إنما كان على مصلحة

مؤقتة كانت متحققة في ظرف معين، عندما أجمعوا على خلافة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة، ويمكن تحقيق تلك المصلحة التي توخاها الفقهاء والعلماء عبد البحث عن طريقة التعيين التي تحظى برضى أغلبية المواطنين.

٥- بالنسبة لطريقة الترشيح، وحول ترشيح الفرد نفسه للمناصب السياسية المختلفة، فإن الشريعة الإسلامية تجيز للفرد أن يرشح نفسه ضمن شروط محددة يمكن تلخيصها بما يلي:

- أن تتوافر فيه شروط المنصب المعتبرة من الناحية الشرعية.
- أن يتوفر لديه النية الحسنة، وأن يتوافق قصده مع قصد الشارع في تولي هذا المنصب لتحقيق المصالح الشرعية المقصودة. وأن ينتفي لديه نية الإضرار بأحد أو بجماعة أو تحقيق مصلحة غير معتبرة.
- أن يجد في نفسه الكفاءة والقدرة والصلاح، وأنه أنفع للمسلمين من آخر يتولاه، ويخاف وقوع الفساد والفتنة وضياع حقوق المسلمين إذا تولى غيره.
- أن لا يصاحب ذلك وقوع في المحاذير الشرعية، ويجب الابتعاد عن تزكية النفس، وتجنب أساليب المبالغة، واتهام الآخرين والحط من شأنهم.

٦- الانتخاب حق سياسي أصيل في الشريعة الإسلامية لكل مواطني دولة الإسلام، ويجمع علماء أهل السنة والجماعة ومعهم فرق الخوارج والنجارية والمعتزلة أن الاختيار هي الطريقة المعتمدة في إسناد السلطة السياسية، واختيار الحاكم، ونقلت الإجماع كتب الفقه والحديث وعلم الكلام، ويصل العلم به إلى درجة القطع.

وتتلخص شروط المنتخب في توفر الأهلية المطلوبة لإجراء العقود

والمعاملات في الشريعة الإسلامية بوجه عام، مع إضافة بعض شروط الشاهد وخاصة فيما يتعلق بالعدالة المطلوبة لقبول الرواية والخبر.

وبالنسبة لطريقة الاستخلاف وولاية العهد، فقد أجازها الفقهاء ولكنها لا تعدو كونها إحدى طرق الترشيح، إذ لا بد لولي العهد من أخذ البيعة، وكانت البيعة عقداً منشئاً للسلطة، حسب التكييف الفقهي الراجح، كما بين ذلك الفقيه القانوني عبد الرزاق السنهوري.

أما طريقة القهر والغلبة والاستيلاء في تولي السلطة، وما نقل عن جواز ذلك عند بعض الفقهاء، فقد كان ذلك ناتجاً عن تقدير الفقهاء للمصلحة العامة للمسلمين وموازنتهم بين الأضرار والمنافع، وقد وصف الغزالي هذا الحكم أنه من باب الضرورة، إذ الضرورات تبيح المحظورات، وهذا يؤكد أن إقرار الفقهاء لطريقة الاستيلاء والغلبة كان من باب الاستثناء، وأن الأصل هو الاختيار.

٧- تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية مشروع للمواطنين في دولة الإسلام، وهي تشكل طريقة فعالة في التعاون على البر والتقوى، وفعل الخير، كما أنها أحد أساليب مقاومة المنكر، وخاصة في الأمور التي لا تتم إلا بجهد جماعي مشترك.

وحسنات الأحزاب السياسية ترجح على مساوئها، وهذا يقتضي إيجاد القوانين والتشريعات التي تنظم عمل الأحزاب ونشاطها بحيث تحقق أكبر قدر من الحسنات وتجاوز أكبر قدر من السيئات مع الاعتماد على قواعد الشريعة ومبادئها العامة.

وضابط الأحزاب الشرعي بوجه عام أن تكون ملتزمة بدستور الدولة وما ينبثق عنه من قوانين منظمة، مع التأكد أنها تعمل للمصلحة الوطنية ولا تتعامل مع العدو الذي يهدد أمن الدولة، والتأكد من شرعية أهدافها ووسائلها.

٨- مبادئ الشريعة الإسلامية التي تنظم الحياة السياسية، تسمح بوجود المعارضة السياسية التي تلتزم حدود الشرع في عملها ونشاطها، ويتأصل وجودها الشرعي على حرية الرأي وضوابطها وقيودها المستنبطة من القرآن والسنة.

ويتأصل وجودها كذلك على شرعية وجود الاختلاف في كل الأمور الاجتهادية، التي يسمح فيها بتعدد وجهات النظر. وتتميز المعارضة السياسية في النظام السياسي الإسلامي بأنها معارضة ناصحة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، تبتغي تحقيق المصلحة العامة، وتبتعد عن كل ما يلحق الضرر بالدولة والجماعة. ويشترط في المعارضة أن تلتزم بالدستور والقانون، وأن لا تخرج على النظام العام، وأن تبتعد عن استخدام العنف والقوة والقهر، وتلتزم بأساليب الدعوة وأدب الحوار والجدال بالتي هي أحسن.

٩- الشورى حق للأمة، وواجب على الحاكم المسلم، وينبغي للعلماء والمجتهدين صياغة الأنظمة الشرعية التي تحدد طرق إيجاد أهل الشورى وتحدد اختصاصاتهم، وأهل الشورى هم أهل الحل والعقد في الأمة، الذين يمثلون رأيها ويعقدون عنها ويقومون بتحقيق واجبات الأمة في تدبير شؤون الأمة وحفظ دينها وسياسة دنياها، ونرجح طريقة الانتخاب لإيجاد أهل الشورى، مع إضافة أهل الاختصاص والخبرة في الشؤون المهمة.

وعلى الإمامة الإلتزام برأي الأغلبية، ولا ينبغي له الاستبداد برأيه ولا الانفراد بشأن من شؤون الأمة.

ويمكن تلخيص اختصاصات أهل الشورى بما يلي:

- الترشيح لمنصب الخلافة أو الإمامة العظمى.

- مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها وتقويمها.
- إقرار التشريعات والقوانين التي تنظم جميع المجالات بالاعتماد على اجتهادات الفقهاء وآرائهم.
- مراقبة وجوه كسب المال ووجوه إنفاقه.
- إقرار معاهدات الصلح وقرارات الحرب.
- عزل الحاكم إن ارتكب ما يوجب العزل شرعاً.

١٠- حرية الرأي في الشريعة الإسلامية أُمّ الحريات، وتقوم على أصول شرعية هامة منها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وشرعية وجود الاختلاف في الأمور الاجتهادية.

وتمارس حرية الرأي ضمن ضوابط الشريعة وقيودها، بحيث تحقق مقاصد الشريعة في حفظ مصالح الخلق في الدنيا والآخرة، ويسمح بكل الوسائل المعبرة عن حرية الرأي في الوقت الحاضر، مثل حرية الصحافة وحرية الوعظ والدعوة، وحريات التجمع والتجمهر وحرية المسرح والتمثيل وغير ذلك.

وحرية الرأي مسموح بها لغير المسلم في دولة الإسلام، في أن يحاور ويجادل ويدافع عن رأيه، شريطة الالتزام بالقانون ومقتضيات الدستور.

١١- يملك المواطنون حق مراقبة الحكام ومحاسبتهم وتقويمهم بالطرق المشروعة، كما يملكون حق عزل الحاكم إن استوجب العزل، بالطريقة التي ينص عليها الدستور.

١٢- الوازع الديني الاعتقادي القائم في نفس المكلف، يعتبر ضمانة مهمة في حفظ الحقوق والحريات السياسية، اعتماداً على أن مصدر الحقوق والحريات في الإسلام هو الشرع، كما أنها طريق إلى تحقيق مقاصد الشريعة، ويترتب عليها الأجر والثواب إذا ارتبطت بالنية الصالحة.

١٣- الفصل بين السلطات ضمانة مشروعة في النظام السياسي الإسلامي، وقواعد الشريعة ومبادؤها العامة تسمح بهذا الفصل وتقره إذا كان محققاً لمصالح المسلمين.

ويعتبر الفصل بين السلطات طريقة فعالة في الرقابة المتبادلة بينها، والسلطة توقف السلطة، ويسهم هذا المبدأ في الحد من الانفراد بالسلطة ويخفف من الاستبداد والتسلط.

١٤- الضمانة القضائية من أهم الضمانات وأكثرها فعالية في الشريعة الإسلامية في حفظ الحقوق وصيانة الحريات، وقد عرف الفقه الإسلامي خطط قضائية مختصة بهذا الجانب، منها: القضاء العادي، وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية الردّ، وولاية الشرطة والمدينة والليل. وقد أسهمت جميعها في إرجاع الحقوق إلى أصحابها، وحالت دون تسلط أصحاب النفوذ والسطوة.

١٥- اهتمت الشريعة الإسلامية بالرأي العام، ومنحته التقدير والعناية، ليكون قادراً على القيام بدوره كضمانة لحفظ الحقوق وصيانة الحريات في دولة الإسلام، ومن علامات ذلك اعتداد الشريعة بالإجماع ورأي الأغلبية والعرف في أمور التشريع بالإضافة إلى حق الشورى.

ونسأل الله عز وجل أن يجعل هذه الدراسة لبنة صالحة في البناء الدستوري الإسلامي الحديث، وفي صياغة نظرية دستورية متكاملة تعالج شؤون الأمة ومشكلاتها المعاصرة على هدي من الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

د. رحيل غرايبة

مصادر البحث

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب التفسير

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠م.
- الأشقر، محمد سليمان، **زبدة التفسير من فتح القدير**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الألوسي، شهاب الدين أبو الثناء محمود البغدادي (١٢٧٠م)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م.
- حجازي، محمد محمود، **التفسير الواضح**، ط٥، القاهرة: مطبعة الاستقلال الكبرى، ١٩٦٤م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، **إعجاز القرآن**، شرح وتعليق د. محمد عبد المنعم خفاجة، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، **المفردات في غرائب القرآن**، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت: دار المعرفة.

- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (٧٩١هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، (تفسير البيضاوي)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٢٠م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي (٦٠٦هـ)، **التفسير الكبير** (تفسير الرازي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- رضا، محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (تفسير المنار)، ط ٢، بيروت: دار المعرفة.
- الصابوني، محمد علي، **مختصر تفسير ابن كثير**، ط٧، دار القرآن الكريم، بيروت١٩٨١ :هـ.
- الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط٣، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٣م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في علوم القرآن** (تفسير الطبري)، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، ط١، بيروت، القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٢م.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد حسين القمي، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** (على هامش تفسير الطبري)، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.

ثالثاً: كتب الحديث

- ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد (٧٣٦-٧٩٥هـ)، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي، **عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥-٢٠٧هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢-٢٧٥هـ)، **صحيح سنن أبي داود**، مراجعة وضبط محب الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد ومكتبته.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، **الجامع الصحيح**، شرح ابن حجر العسقلاني، إخراج محيى الدين الخطيب، تبويب محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة.
- الترمذي، أبو عيسى، **صحيح الترمذي**، بشرح الإمام ابن العربي المالكي، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، طبعة فريدة بفهرس الأحاديث، بإشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار المعرفة.
- السندي، محمد بن عبد الهادي الثنوي (١١٣٨هـ)، **حاشية السندي على سنن النسائي**، بيروت: دار الكتاب العربي.

- السيوطي، جلال الدين، **شرح الحافظ جلال الدين السيوطي على سنن النسائي**، المسمى (زهر الربى على المجتبى)، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (١٢٥٥هـ)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، بيروت: دار الجيل.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، بيروت: دار الفكر.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (٧٥٣-٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وإشراف محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.
- العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن حجر، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، بيروت: دار الفكر.
- العراقي، زين العابدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦هـ)، **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، مطبوع بهامش إحياء علوم الدين للغزالي، بيروت: دار المعرفة.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، النيسابوري (٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، القاهرة، بيروت: المطبعة المعرفية، ودار الفكر، ١٩٨١م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **سنن النسائي**، بيروت: دار الكتب العربي.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم**، مراجعة السيد علوي مالكي وآخرون، ط٣، مكة المكرمة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، ١٩٧٨م.
- النووي، **شرح صحيح مسلم**، بيروت دار الفكر، ١٩٨١م.

رابعاً: كتب الفقه

أ. الفقه الحنفي :

- ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد السيواسي (٨٦١هـ)، **فتح القدير**، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى.
- ابن عابدين، محمد بن أمين بن عمر، **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، (حاشية ابن عابدين)، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م.
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١٨٣هـ)، **الخراج**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- الحصكفي، علاء الدين، **الدر المختار بشرح تنوير الأبصار**، مع حاشية رد المختار، القاهرة: مطبعة الواعظ.
- السرخسي، شمس الدين، **المبسوط**، ويحتوي على كتاب ظاهر الرواية للإمام محمد بن حسن الشيباني، ط٢، بيروت: دار المعرفة.
- شيخ زادة، عبد الله بن محمد الشيخ محمد بن سليمان، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، (٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، **الاختيار لتعليل المختار**، تعليق الشيخ محمود أبو دقيقة، ط٣، بيروت: دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.

ب. الفقه المالكي:

- ابن آدم، يحيى (٢٠٣هـ)، **الخراج**، صححه وشرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي (٧٤١هـ)، **القوانين الفقهية**، بيروت: دار القلم.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، المعروف بابن رشد (٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، **الكافي**، في فقه أهل المدينة المالكي الكافي، ط ٢، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٠م.
- ابن عليش، محمد، **منح الجليل على مختصر خليل**، بيروت: دار صادر.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م.
- الحطاب، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي، (٥٤هـ)، **مواهب الجليل**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف الأندلسي (٥٢٠هـ)، **سراج الملوك**، ٥٢٠-٤٥١هـ، القاهرة: المكتبة المحمدية، ١٩٣٥م.
- مالك، الإمام مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، بغداد: مكتبة المثنى.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.

ج. الفقه الشافعي

- ابن أبي الدم، شهاب الدين أبو اسحق إبراهيم بن عبد الله الحموي (٦٤٢هـ)، **أدب القضاء**، ابن أبي الدم، تحقيق ودراسة محيي سرحان، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٤م، جزء٢.
- ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (٧٣٣هـ)، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، ١٩٨٤م.
- أبو عبيد، أبو عبد الله القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد بن يوسف الجويني المعروف بأبي المعالي ويلقب بإمام الحرمين (٤٧٨هـ)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة.
- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي الشافعي، **كفاية الأخيار**، ط٢، بيروت: دار المعرفة.
- الرحيباني، مصطفى السيوطي، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ط١، دمشق: الكتب الإسلامي، ١٩٦١م.
- الرملي، محمد أبي العباس أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه الشافعي**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
- الزهري، محمد، **السراج الوهاج على متن المنهاج**.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن أبي إدريس (٢٠٤هـ)، **الأم**، ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.

- الشربيني، محمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، بيروت: دار المعرفة.
- الشرواني، عبد الحميد، أحمد بن القاسم العبادي، **حاشيتا الشرواني وابن القاسم على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي**.
- الشيرازي، أبو اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (٤٧٦هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٩م.
- الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن، (٥٨٩هـ)، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق علي عبد الله الموسى، ط١، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
- الشيزري، عبد الرحمن، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، القاهرة: السيد الباز العريني، ١٩٤٦م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، الغزالي، بيروت: دار المعرفة.
- القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي (٦٣٠هـ)، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو، ط١، الزرقاء، مكتبة المنار، ١٩٨٥م.
- القلقشندي، أحمد بن عبد الله، (٨٢٠هـ)، **مآثر الأنافة في معالم الخلافة**، دمشق وزارة الثقافة السورية، ١٩٨٥م.
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، **مختصر المزني**، ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب (٤٥٠هـ)، **نصيحة الملوك**، تحقيق خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣م.

- الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، تحقيق يحيى هلال السرحان، الدكتور حسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، **تصحيح محمد بدر النفاسي**، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٩م.
- الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال السرحان، بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧١-١٩٧٢م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهندي**، الناشر: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام.
- الهثمي، أحمد بن حجر، **تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، بيروت: دار صادر (نسخة عن طبعة أحمد اليابي الحلبي القاهرة) ١٣١٥هـ.

د. الفقه الحنبلي:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن عبد الحليم الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ٦٦١-٧٢٧هـ، بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٦٧م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، **الاستخراج لأحكام الخراج**، تصحيح وتعليق عبد الله الصديق، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن رجب (٧٩٥هـ)، **القواعد في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار المعرفة.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة المقسي (٦٢٠هـ). **المغني على مختصر الخرفي**، الرياض: مطبوعات رئاسة إدرارات للبحوث العلمية ١٩٨١م، مكتبة الرياض الحديثة.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م.
- ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق د. صبحي الصالح، ط ٣، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتاب الحديثة، ١٩٦٩م.
- ابن مفلح، أبو إسحق برهان الدين بن عبد الله بن محمد بن مفلح، (٨٨٤هـ)، **المبدع شرح المقنع**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠م.
- ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، **منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات**، القاهرة: مكتبة دار العروبة.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- المراوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، (٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد حامد الفقي، ط ١، ١٩٩٥م.
- الشيباني، محمد بن الحسن المتوفي (١٨٩هـ)، **السير الكبير بشرح الإمام محمد بن سهل** السرخسي (٤٩٠هـ)، كتب التمهيد والتعليقات محمد أبو زهرة، حقق النصوص ووضع الفهارس مصطفى زيد، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨م.

هـ. مذاهب أخرى

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (٤٥٦هـ)، **المحلى**، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر - ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي وبتحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧-١٩٦٠ (ج١٩٦٠-١م)، ٤ج في ٣ مجلدات.
- الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد طرخان (٩٥٠هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتحقيق البير نصر، بيروت: دار المشرق، ١٩٥٩م.
- أبو الفضل محمد بن الأعرج، **تحرير السلوك في تدبير الملوك**، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢م.

خامساً: كتب الأصول

- ابن قدامة، أبو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر**، في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن مقبل، راجعه وصنفه سيف الدين الكاتب، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.
- الآمدي، أبو الحسين علي بن أبي محمد سالم التغلبي (٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي، الرياض: المستودع العام للكتب والمطبوعات، ١٩٥٦م.
- ابن القاسم، أحمد بن قاسم العبادي، **شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي على الورقات في الأصول للجويني** (عبد الملك بن عبد الله الجويني)، بيروت: دار الفكر.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمد بن محمود البخاري (٩٧٢هـ)، **تيسير التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٣م.

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م.
- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على التوضيح**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط ١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٧٩م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (١٢٥٥هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق**، بيروت: دار الفكر.
- الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي (٤٧٦هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (٧٤٧هـ)، **تنقيح الأوصل** بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، **المستصفى**، في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

سادساً: كتب العقيدة وعلم الكلام

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عمرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (٦٦٧-٧٢٨هـ)، **منهاج السنة**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية ١٩٨٩.
- ابن قطلبغاء، شرح الشيخ قاسم بن قطلبغاء (٨٧٩هـ)، **كتاب المسايرة لابن الهمام**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **المسايرة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق جماعة من العلماء، خرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، ط٨، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٣٠هـ)، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، القاهرة: مكتبو المتنبي.
- الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد (١٢٧٧هـ)، **شرح جوهرة التوحيد**، نقحه وخرج أحاديثه محمد الكيلاني، دمشق، [د. ن]، ١٩٧١م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق وتقديم محمود محمد الخضيري، وآخرون، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفرابيني التميمي (٤٢٩هـ)، **الفرق بين الفرق**، محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق وتعليق محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥م.
- عبد الحميد، محمد محيي الدين، **نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث كتاب المسايرة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٤٥٠-٥٠٥هـ)، **فضائح الباطنية**، حققه عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م.
- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صحيح وأولاده، ١٩٦٢م.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (٣٨٥-٤٦٠هـ)، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، النجف الأشرف: جمعية منتدى النشر، ١٩٧٩م.
- المقدسي، كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن شريف المقدسي، **المسامرة بشرح المسايرة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- النسفي، أبو المعين، ميمون بن محمد (٥٠٨هـ)، **التمهيد لقواعد التوحيد**، دراسة وتحقيق حبيب الله حسن أحمد، القاهرة: دار الطباعة، ١٩٨٦م.

سابعاً: كتب التاريخ والسير والتراجم

- الأبشيهي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن أحمد المحلي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، بيروت: دار القلم، ١٩٨١م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (٤٥٦هـ)، **جوامع السيرة النبوية**، ط١، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٤م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، لكتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٥م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ) الإمامة والسياسة، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠م.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد الله بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق مفيد محمد قميحة، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٣م.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي (٥٤٣هـ)، **العواصم من القواصم**، تحقيق محب الدين الخطيب، ١٩٥١م.
- ابن كثير، أبو الفداء الحافظ إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرون، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٧٥١هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: المكتبة العلمية.

- ابن هشام، محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (٢١٨هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، وآخرون، القاهرة: دار الكنوز الإدارية.
- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (٢٧٩هـ)، **فتوح البلدان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- الزركلي: خير الدين، **الأعلام**، ط٦، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.
- السهيلي، أبو القاسم بن عبد الله الخثعمي، **الروض الأنف**، في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عبد الرؤوف سعد، دمشق: دار الفكر.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٢م.
- الشريف الرضا، **نهج البلاغة، من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، القاهرة١٩٦٣ :م.
- العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ)، **تقريب التهذيب**، ط١، الباكستان: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٩٧٣م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (٣٣٠هـ)، **تاريخ الأمم والملوك** (تاريخ الطبري)، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني (١٠٤١هـ)، **نفح الطيب**، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م.
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **إمتاع الأسماع**، شرح وتصحيح محمود محمد شاكر، ط٢، قطر: الشؤون الدينية.

- النباهي، أبو الحسن الأندلسي، **تاريخ قضاة الأندلس (المرتبة العليا فيمن يستخدم القضاء والفتيا)**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
- الواقدي: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، كلكتة: مكبعة كلكتة، ١٨٥٥م.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٠م.

ثامناً: كتب اللغة والمعاجم:

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (٧١١هـ)، **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب.
- الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد بن الحسين، **التعريفات**، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، طبعة حديثة ومنظمة، بيروت، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ترتيب وتنظيم مجموعة من المستشرقين، ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦م.
- ابن الطيب، أبو عبد الله محمد بن الطيب الفاسي (١١٧٠هـ)، **القاموس المحيط**، اسمه "إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس"، تحقيق عبد السلام الفاسي التهامي الراجي الهاشمي، الرباط: مطبعة فضالة ١٩٨٣م.

تاسعاً: المصادر الحديثة: الفقه والأصول والتاريخ والاجتماع والقانون

- إبراهيم، د. زكريا، **مشكلة الحرية**، ط٣، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٣م.
- أبو جيب، سعدي، **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- أبو ارميلة، هشام، **نظم الحكم في عصر الخلافة الأموية في الأندلس**، ١٩٨٠م.
- أبو طالب، د. صوفي، **الوجيز في القانون الدولي الخاص**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- أبو شقة، عبد الحليم، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠م.
- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧م.
- أسد، محمد، **منهاج الإسلام في الحكم**، نقله إلى العربية منصور محمد، ط٥، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨م.
- إسماعيل، يحيى، **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، ط١، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٦م.
- الأنصاري، عبد الحميد، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، دراسة مقارنة، ط٣.
- الأنصاري، د. عبد الحميد، "الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام"، **حولية كلية الشريعة والدراسات الإنسانية**، جامعة قطر، عدد٢، سنة ١٩٨٢م.

- الألوسي، عادل، **الرأي العام في القرن الثالث الهجري**، بغداد : دار الشؤون الثقافة العامة، ١٩٨٧م.
- أبو فارس، محمد، **النظام السياسي في الإسلام**، عمان : مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٠م.
- البدراوي، د. عبد المنعم، المدخل للعلوم القانونية : **النظرية العامة للقانون والنظرية العامة للحق**، بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٦٦م.
- بدوي، عبد المجيد، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني**، جدة : عالم المعرفة، ١٩٨٣م.
- بسيوني، د. عبد الغني، **النظم السياسية**، الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٩١م.
- البنا، حسن عبد الرحمن، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط٢، بيروت : المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٨م.
- البنا، محمود عاطف، **النظم السياسية**، ط١، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.
- بدوي، د. محمد طه، د. ممد طلعت غنيمي، **النظم السياسية والاجتماعية**، القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٨م.
- البياتي، منير، **الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي**، بغداد : نشر بمساعدة من جامعة بغداد.
- بدوي، ثروت، **النظم السياسية**، القاهرة : دار النهضة العربي، ١٩٦٢م.
- حسن، حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام**، الديني والثقافي والاجتماعي، ط٢، ١٩٦٤م.
- الجرف، طعيمة، **رقابة القضاء لأعمال الإدارة العامة**، القاهرة : مكتبة، ١٩٧٠م.

- الجرف، د. طعيمة، **نظرية الدولة والأسس العامة لتنظيم السياسي**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٤م.
- جريشة، علي، **المشروعية الإسلامية العليا**، ط٢، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٦م.
- حافظ، د. ممدوح، **القانون الدولي الخاص**، بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧م.
- حرب، د. أسامة الغزالي، **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، الكويت: المجلس الوطني الثقافي والفنون والآداب، ١٩٨٧م، سلسلة عالم المعرفة.
- حسن، حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، **النظم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الحكيم، د. سعيد، **الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
- الحلو، ماجد راغب، **الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٠م.
- الحلو، ماجد، **القانون الدستوري**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٦م.
- حماد، أحمد جلال، **حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية**: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧م.
- الجداوي، أحمد، **الوجيز في القانون الدولي الخاص**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- خليل، د. محسن، **القانون الدستوري والنظم السياسية**، القاهرة: جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧م.

- حجازي، د. عبد الحي، **المدخل لدراسة العلوم القانونية**، الكويت : جامعة الكويت، ١٩٧٢م.
- خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، ط٨، الكويت : دار القلم، ١٩٨٠م.
- خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، القاهرة : المطبعة السلفية، ١٩٣١م.
- حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسية لعهد النبوة والخلافة الراشدة**، ط٤، بيروت : دار النفائس، ١٩٨٣م.
- الخربوطلي، علي حسني، **الإسلام والخلافة**، بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٩م.
- الخطيب، د. نعمان، **الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.
- الخطيب، عبد الكريم، **الخلافة والإمامة دراسة مقارنة**، ط٢، بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.
- الخطيب، زكريا، **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة**، القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٨٥م.
- خلاف، عبد الوهاب، **السلطات الثلاث في الإسلام**، ط١، القاهرة : دار آفاق الغد، ١٩٨٠م.
- دبوس، صلاح الدين، **الخليفة توليته وعزله**، الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية.
- الدريني، د. فتحي، **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، ط٤، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

- الدريني، محمد فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- الدريني، محمد فتحي، **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦م.
- الدريني، محمد فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م.
- الدوري، قحطان، **الشورى بين النظرية والتطبيق**، بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٤م.
- دوفرجية، موريس، **المؤسسات السياسية والقانون الدستوري**، ترجمة د. جورج سعد، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.
- رباط، د. أدمون، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥م.
- رضا، محمد رشيد، **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.
- الريس، د. محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط٣، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م.
- رزاز، محمد سعيد، "البعد الأخلاقي في الإسلام"، **مجلة الأمة**، ١٤٠٣هـ.
- رياض، د. محمد عبد المنعم، **مبادئ القانون الدولي الخاص**، ط٢، القاهرة: مكتلة النهضة المصرية، ١٩٤٣م.
- الزحيلي، محمد، **اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى**، الشورى في الإسلام، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩م.

- الزحيلي، د. وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، بيروت : دار الفكر -بيرون، ١٩٨٣م.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، ط٩، دمشق : مطابع ألف باء، ١٩٦٨م.
- زكي، محمود جمال الدين، **مقدمة الدراسات القانونية**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٩م.
- زيدان، عبد الكريم، **أصول الدعوة**، بغداد : دار النذير، ١٩٦٨م.
- زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين**، ط٢، بغداد ١٩٧٦م.
- زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- السباعي، مصطفى، **المرأة بين الفقه والقانون**، ط٦، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م.
- سرور، د. محمد شكري، **النظرية العامة للحق**، ط١، بيروت : دار الفكر العربي، ١٩٧٩م.
- السنهوري، عبد الرزاق، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربي، ١٩٨٦م.
- سيوفي، د. نعوم، **الحقوق الدولية الخاصة**، حلب : مديرية الكتب – المطبوعات الجامعية، ١٩٦٦-١٩٦٧م.
- السيد، رضوان، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت : دار اقرأ، ١٩٨٤م.
- الشعر، د. رمزي، **النظرية العامة للقانون الدستوري**، الكويت : جامعة الكويت، ١٩٧٦م.
- الشاوي، د. توفيق، **فقه الشورى والاستشارة**، ط٢، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

- شلتوت، محمود، **من توجيهات الإسلام**، القاهرة : دار القلم، الإسلام عقيدة وشريعة، بيروت : دار الشروق.
- شلبي، أحمد، **السياسة في الفكر الإسلامي**، ط٥، القاهرة : مكتبة النهضة، ١٩٨٣م.
- الشواربي، د. عبد الحميد، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة**، الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٨٧م.
- الشناوي، فهمي، **نحو إسلام سياسي**، القاهرة : المختار الإسلامي، ١٩٨٥م.
- شيحا، د. إبراهيم عبد العزيز، **مبادئ الأنظمة السياسية**، ط٢، بيروت : الدار الجامعية، ١٩٨٢م.
- الشيشاني، د. عبد الوهاب، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة**، ط١، عمان : مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠م.
- صعب، د. حسن، **علم السياسة**، الطبعة الأولى، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦م.
- الصعيدي، د. حازم عبد المتعال، **النظرية الإسلامية في الدولة**، ط١، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- طبلية، القطب محمد القطب، **النظم الإسلامية**، ط١، دار الاتحاد العربي، ١٩٨٢م.
- الطماوي، د. سليمان، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي**، ط٥، فريدة ومنقمة، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٨٦م.
- طلعت، د. شاهيناز، **الرأي العام**، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.

- فهمي، د. محمد كمال، **أصول القانون الدولي الخاص**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢م.
- كيرة، د. حسن، **المدخل إلى القانون**، بيروت: مكتبة مكاوي، ١٩٧٧م.
- الكيلاني، فاروق، **استقلال القضاء**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.
- القاسم، هشام، **المدخل إلى علم القانون**، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٥م.
- عامر، د. عبد العزيز، **المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي**، ط٢، ليبيا، ١٩٧٧م.
- العبادي، عبد السلام، **الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها**، دراسة مقارنة بالقوانين والنظم الوضعية، عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٧٤م.
- عبد الخالق، عبد الغني، **حجية السنة**، ط١، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عبد اللطيف، د. حسن صبحي، **الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
- عبد الله، عبد الحكيم حسن، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**: دراسة مقارنة، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٧٤م، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس.
- عثمان، محمد رأفت، **رياسة الدولة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥م.
- عثمان، محمد فتحي، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.

- عجيلة، د. عاصم، د. محمد رفعت عبد الوهاب، **النظم السياسية**، ط٥، القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٩٢م.
- العطار، د. عبد الناصر توفيق، **مدخل لدراسة القانون**، القاهرة: مطبعة السعادة.
- عطية، جمال الدين، "الواجبات في الإسلام"، **مجلة حولية كلية الشريعة** - جامعة قطر، عدد: (٦)، ١٩٨٨م، ص(١٣١-١٧٢).
- عطية، جمال الدين، "حقوق الإنسان في الإسلام"، **مجلة حولية كلية الشريعة** - جامعة قطر، عدد (٥)، ص١١٢: ، ١٩٨٧م.
- عطية، د. نعيم، **النظرية العامة للحقوق الفردية**، القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٥م.
- العلواني، طه جابر، **أدب الاختلاف في الإسلام** (قضايا الفكر الإسلامي)، ط٣، الرياض: الدار العالمي للكتاب الإسلامي، ١٩٩١م.
- علي، عبد الجليل محمد، **مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة**، ط٤، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤م.
- ربيع، د. منيب، **ضمانات الحرية في مواجهات سلطات الضبط الإداري**، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، إشراف سليمان الطماوي، (د. :م، د. ن)، ١٩٨١م.
- صادق، د. هشام، **الجنسية والموطن ومراكز الأجانب**، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- العوا، محمد سليم، **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ط٧، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١م.
- عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت، مطبعة معتوق وإخوانه، ١٩٦٧م.

- عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوصفي**، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- غازي، د. محمد أحمد، **مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي والدستور الإسلامي**، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩م، ٣أجزاء.
- غالي، د. كمال، **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية**، ط٤، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٥م.
- غزال، د. إسماعيل، **القانون الدستوري والنظم السياسية**، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٢م.
- الغزوي، د. محمد سليم، **التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية**، عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٥م.
- الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.
- الفار، د. عبد الواحد، **حقوق الإنسان**، ط٥، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٩م.
- فهمي، د. مصطفى، أبو زيد، **مبادئ الأنظمة السياسية**، ط١، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٤م.
- قادري، عبد الله أحمد، **الشورى**، بيروت: دار المجتمع، ١٩٨٦م.
- القاسمي، ظافر، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ط٦، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠م.
- القاسمي، ظافر، **الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام**، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢م.
- قانون الانتخاب لمجلس النواب الأردني، رقم ٢٢، لسنة ١٩٨٦م.
- قلعة جي، محمد رواسي، **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**، ٢، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٤م.

- كمال، أحمد عادل، **الطريق إلى المدائن** ، ط٣، بيروت : دار النفائس ، ١٩٧٧م .
- كمال، د. نبيلة عبد الحليم ، **الأحزاب السياسية في العالم المعاصر** ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٧م .
- كشاكش، كريم أحمد، **الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة** ، الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٧م .
- ليلة، د. محمد كامل، **النظم السياسية : الدولة والحكومة**، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٥٤م .
- محفوظ، عبد المنعم، **علاقة الفرد بالسلطة** ، ط١، القاهرة : عالم الكتب، ١٩٨٤م .
- محمصاني، صبحي، **أركان حقوق الإنسان**، ط١، بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٩م .
- متولي، عبد الحميد، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، ط١، الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٤م .
- متولي، د. عبد الحميد، **الحرية العامة** ، الإسكندرية : منشأة المعارف .
- متولي، د. عبد الحميد، **الأنظمة السياسية**، القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٧م .
- مكاوي، د. جيهان، **حرية الفرد وحرية الصحافة** ، دراسة مقارنة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م .
- مدكور، محمد سلام، **معالم الدولة الإسلامية** ، ط١، الكويت : مكتبة الفلاح، ١٩٨٣م .
- مدكور، محمد سلام، **معالم الدولة الإسلامية**، الكويت : مكتبة الفلاح، ١٩٨٣م .
- مصطفى حلمي، **نظام الخلافة بين أهل السنة وأهل الشيعة** ، الإسكندرية : دار الدعوة، ١٩٨٨م .

- المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون**، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
- المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام السياسية**، الهند: دار العروبة للدعوة الإسلامية.
- المودودي، أبو الأعلى، **نحو الدستور الإسلامي**، معرب عن الأوروبية، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٣م.
- موسى، محمد يوسف، **نظام الحكم في الإسلام**، ط٢، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤م.
- المومني، أحمد سعيد، **قضاء المظالم (القضاء الإداري الإسلامي)**، ط١، عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٩١م.
- مسلم، أحمد، **القانون الدولي الخاص**، ط٢، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.
- **النظام الأساسي للمنظمة العالمية لحقوق الإنسان**، الخرطوم، ١٩٩٣م.
- هيكل، السيد هيكل، **الأحزاب السياسية**، أسيوط: مكتبة الطليعة.
- هوريو، د. أندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.
- وجدي، محمد فريد، **دائرة المعارف**، ط١، القاهرة: مطبعة دائرة المعارف، ١٩٢٣م.
- الوكيل، د. شمس الدين، **دروس في القانون:** الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٦م.
- وصفي، مصطفى كمال، **النظم الإسلامية الأساسية**، القاهرة: عالم الكتب.
- وصفي، مصطفى كمال، **النظام الدستوري في الإسلام**، مصنفة النظم الإسلامية، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧م.